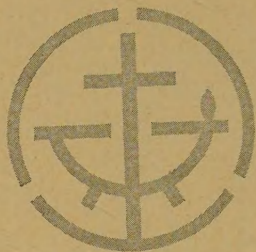


School of Theology at Claremont



1001 1333398

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek

von

Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

GEORGES GODET

LA SECONDE ÉPÎTRE

AUX CORINTHIENS

COMMENTAIRE

PUBLIÉ D'APRÈS LE MANUSCRIT DE L'AUTEUR

PAR

PAUL COMTESSE FILS

PROFESSEUR

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE NEUCHATELOISE
INDÉPENDANTE DE L'ÉTAT

AVEC UNE NOTICE BIOGRAPHIQUE PAR

AUG. THIÉBAUD

PROFESSEUR A LA MÊME FACULTÉ

ET UNE PRÉFACE DE

CH. PORRET

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE LIBRE
DU CANTON DE VAUD

Prix : Fr. 10.—

Adresser les commandes à

L. AUBERT, professeur, Palais 10

Neuchâtel (Suisse)

LA SECONDE ÉPITRE
AUX CORINTHIENS

NEUCHÂTEL — IMPRIMERIE ATTINGER FRÈRES

BS
2675
GG
GEORGES GODET

LA SECONDE ÉPITRE
AUX CORINTHIENS

COMMENTAIRE

PUBLIÉ D'APRÈS LE MANUSCRIT DE L'AUTEUR

PAR

PAUL COMTESSE FILS

PROFESSEUR

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE NEUCHATELOISE
INDÉPENDANTE DE L'ÉTAT

AVEC UNE NOTICE BIOGRAPHIQUE PAR

AUG. THIÉBAUD

PROFESSEUR A LA MÊME FACULTÉ

ET UNE PRÉFACE DE

CH. PORRET

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE LIBRE
DU CANTON DE VAUD

NEUCHATEL

IMPRIMERIE ATTINGER FRÈRES

1914

PRÉFACE

Lorsqu'il y a sept ans, Dieu nous prit Georges Godet, ce fut une vive douleur pour tous ceux qui l'avaient aimé. Ils se sentaient appauvris par le départ de cet ami si fidèle, et ils souffraient du vide qu'il laissait dans bien des cœurs et dans bien des œuvres. Mais à cette douleur s'en ajoutait une autre que nous ressentons toujours aussi vivement que la première. Il nous est difficile d'accepter que du labeur considérable de notre frère, de sa science si solide et si riche, il ne nous reste et ne reste à l'Église aucun monument durable. Sans doute nous n'oublions pas qu'il a beaucoup publié. Celui qui se donnerait la peine de collectionner ses écrits de circonstance, opuscules et brochures, en y ajoutant ses articles de revues — sans parler de son activité de journaliste — aurait déjà là le résultat d'un travail énorme, et posséderait la pensée de G. Godet sur nombre de problèmes de première importance. Mais enfin ce sont là des publications qui ne sont guère connues que des initiés et de ceux qui se donnent la peine de les chercher. N'est-il pas profondément regrettable que ce théologien de race, qui a dépensé tant de temps à reviser les derniers livres de son vénéré père, n'ait pas lui-même publié quelques-uns de ces ouvrages que l'on attendait de lui ? Cette science si sûre qu'il accumulait avec une persévérance inlassable doit-elle donc être perdue ? Ses cours en particulier, si consciencieusement préparés, reposant sur l'étude des meilleures sources, constamment tenus à jour par des lectures assidues, ne contiennent-ils pas la matière de volumes qui pourraient rendre d'inappréciables services ? Ce sont là des questions qui nous oppressaient.

Notre ami avait bien certainement l'intention de publier quelques-uns de ses cours. Il avait parlé parfois de son exégèse de l'Épître aux Galates. Mais il s'était décidé à commencer par la seconde Épître aux Corinthiens, qui fit l'objet

de son enseignement dans la dernière année de son professorat. En cours de route, il s'était même avisé qu'il pourrait profiter de l'occasion pour mettre au net son manuscrit en vue de l'impression, et à cet effet, il avait dicté à un de ses étudiants l'explication de la seconde moitié du chapitre XII. Il rédigeait sans doute ses cours de manière à fixer sa pensée avec une netteté suffisante. Mais ce n'était pas encore la forme que réclame une publication. Il nous a dit lui-même qu'il ne concevait pas un cours d'exégèse *lu* par le professeur à ses étudiants. C'est dire assez que sa rédaction consistait plutôt en des notes, dont il usait avec une grande liberté. Ajoutez à cela que ces notes sont enrichies de retouches et d'adjonctions destinées à les mettre d'accord avec le mouvement de la science. Cela suffit pour qu'on comprenne la difficulté qu'ont éprouvée les amis de G. Godet quand ils ont voulu publier son cours. Ils hésitaient d'autant plus qu'ils savaient sa répugnance à publier quoi que ce fût d'inachevé. Il a fallu le dévouement intelligent d'un disciple devenu son successeur pour nous sortir de cette impasse!

Il nous sera bien permis de rendre hommage à la conscience et au désintéressement avec lesquels M. le professeur P. Comtesse a entrepris ce travail. S'effaçant complètement lui-même, il n'a pas eu d'autre ambition que celle de rendre la pensée de son maître aussi exactement que possible. La tâche lui a été facilitée sans doute par l'exactitude et la netteté que G. Godet avait apportées dans sa rédaction. Mais encore fallait-il ne pas trahir sa pensée, en laissant subsister des rugosités ou des imperfections inévitables dans un premier jet, et que lui-même n'aurait jamais tolérées. Cependant partout où la chose a été possible, on a préféré laisser le texte primitif plutôt que de viser à une élégance qui risquait de l'altérer, si peu que ce fût. Chacun comprendra dès lors que, par respect pour la pensée de l'auteur, bien des expressions, bien des tournures aient été conservées qu'il aurait certainement modifiées lui-même dans une rédaction définitive. Mais cette liberté, le rédacteur n'a pas voulu la prendre. Le lecteur peut donc avoir confiance. C'est bien la pensée de G. Godet qui lui est livrée. M. Comtesse a eu soin de marquer par des crochets les adjonctions et notes qui sont de lui,

et qui ont essentiellement pour but de mettre le commentaire au point en indiquant les opinions des derniers commentateurs, MM. Bousset, Lietzmann et Bachmann. Cet apport essentiel du rédacteur mérite une attention et une reconnaissance toutes particulières, puisque ainsi l'exégèse est tout à fait à jour. Or, c'est là un point auquel G. Godet attachait une très grande importance.

Nous avons dit les raisons qui nous ont amenés à choisir parmi les cours de notre ami celui sur la seconde Épître aux Corinthiens. Ce choix se recommandait encore à d'autres égards. Elle est une des lettres les plus importantes de l'apôtre Paul ; dans notre époque de psychologie religieuse, il serait même assez indiqué de la placer au tout premier plan. Mais elle est plus difficile à bien comprendre qu'aucune autre ; elle offre à l'interprète et même au traducteur des obscurités qui lui sont propres. Et malgré cela, nous ne possédons en français aucun commentaire scientifique de cet écrit. Sur la première Épître aux Corinthiens nous avons celui de Frédéric Godet. Le travail de son fils que nous publions répond ainsi à un réel besoin.

La méthode exégétique de G. Godet est essentiellement la même que celle de son vénéré père. Il serre le texte de près, l'étudiant dans tous ses détails, soumettant à un rigoureux examen toutes les opinions dignes de considération qui ont été émises, et ne se décidant pour une interprétation qu'après avoir réfuté les explications divergentes. Cette méthode n'est guère en faveur aujourd'hui. On pense qu'il vaut mieux ne pas tant s'inquiéter des opinions diverses et se contenter de reproduire la pensée de l'auteur avec autant de vie et de relief que possible. Mais il faut distinguer. S'il ne s'agit que d'édifier ou d'intéresser, il est clair que la discussion des autres interprétations ne peut qu'alourdir et nuire à l'effet. Mais une exégèse scientifique ne mérite ce nom que si elle pèse et compare les opinions en présence ; elle doit se frayer sa voie à travers les contradictions et les nuances d'interprétation. Qu'on vise à donner ensuite, sans faire mention des divergences, un exposé libre et suivi ; que, même dans un cours, il puisse y avoir parfois avantage à se contenter des résultats de l'étude personnelle et à réduire l'érudition à son

minimum, nous sommes d'accord. Mais il y a un travail préparatoire nécessaire, une œuvre de déblaiement indispensable, si l'on veut arriver à pénétrer un texte dans sa richesse et sa complexité. Et nulle part un tel labeur n'est plus nécessaire que pour la seconde Épître aux Corinthiens. Il faut lutter d'abord avec les difficultés de détail, de style, de contexte et tenir compte des explications proposées, avant de pouvoir être maître de la conception de l'apôtre et la rendre fidèlement. Or, bien loin que Frédéric et Georges Godet aient perdu de vue le but à poursuivre, c'est au contraire en cela que se montre leur maîtrise en matière d'exégèse. Ils ont l'un et l'autre, chacun à sa manière, un don merveilleux pour étreindre la pensée biblique, en marquer les articulations et en reproduire la marche. Le père le fait avec plus de brillant, le fils avec plus de solidité; mais tous deux mettent en saillie la suite des idées avec tant de bonheur que, si l'on retranche de leur exposé la partie d'érudition, le reste fournit une vue d'ensemble qui répond aux exigences de la synthèse la plus rigoureuse.

En préparant la publication de ce commentaire, les amis de G. Godet ont ressenti très vivement une lacune qui devait être comblée. Sauf les articles de journaux, il n'a paru jusqu'ici aucune biographie de ce fidèle serviteur de Dieu. Ce fut un besoin de nos cœurs de publier une esquisse de sa vie et de son œuvre en tête de ce volume, qui doit être comme un monument à sa mémoire. M. le professeur Thiébaud, qui avait si excellemment caractérisé notre ami dans le *Journal religieux*, était tout désigné pour cette esquisse biographique. Il a su faire revivre cette personnalité avec une grande sobriété et une entière vérité, de sorte qu'il se dégage de ces pages une impression bienfaisante et tonique. On ne peut qu'admirer la puissance de travail de G. Godet et sa fidélité à l'œuvre du Seigneur; mais ce qui ressort surtout de cette vie, c'est la puissance de la grâce de Dieu qui se glorifie en celui qui se livre docilement à son action.

CH. PORRET.

Lausanne, février 1914.

GEORGES GODET

1845-1907

I

Georges-Édouard Godet naquit à Neuchâtel le 18 septembre 1845. Le lendemain, son père, Frédéric Godet, le théologien bien connu, annonçait en ces termes l'heureux événement à son ami Louis Bonnet, pasteur de l'Église française de Francfort : « Grâces soient rendues à notre bon Dieu ! Il a tout amené à bien ; un bon gros garçon, et ma chère Caroline aussi bien que possible... Ce premier cri ! Comment rendre l'émotion !... Je n'ai pu la soutenir... Notre petit est là bien dormant, dans d'autres moments bien criant, « avec une voix de major », dit notre relevieuse ; « de ministre », rectifié-je tout bas, en ajoutant un « s'il plaît à Dieu... »

Dès lors, le nom de son fils aîné revient fréquemment dans la correspondance de Frédéric Godet :

Du 10 novembre 1846 : « Notre petit Georges est bien aimable. Il marche et court lestement, comprend tout (ou à peu près !) sans parler lui-même. Il est très observateur, attentif, gentil et aimant. »

Du 28 mai 1847 : « M. Georges entre déjà dans l'*a priori* de la propre volonté d'une manière très spéculative ; il aura des talents décidés en ce genre. »

Du 10 août 1848 : « Je reviens à mes moutons, à mon petit Georges, en particulier, qui me fait tant de plaisir. Il est si vif, et en même temps il a dans le regard quelque chose

de si doux ; son expression est à la fois si aimante et si malicieuse ! Avant mon départ, j'ai commencé à lui apprendre le *b a ba* (il sait déjà les lettres isolées). Caroline a continué. Mais voici que M. Georges ne fait que rire et s'amuser pendant toute la leçon, et quand elle le gronde, il répond : « Mais les lettres font rire moi ! »

L'enfant qui épelait à l'âge de trois ans devait donner d'autres signes de précocité. Il avait à peine huit ans que son père trouvait déjà dans ses paperasses d'écolier des sermons écrits au crayon, avec texte, exorde, application. Ses études, au collège classique d'abord, puis dans les classes supérieures qu'on appelait les Auditoires, marchèrent rondement. Grand travailleur, richement doué, le jeune garçon ne pouvait que progresser sous la direction de maîtres distingués tels que le philologue Ch. Prince, le philosophe Ch. Secrétan et ce fin lettré qu'était Félix Bovet. A dix-sept ans, il terminait ses études classiques et se trouvait trop jeune d'un an pour être admis à la Faculté de théologie.

Georges Godet s'était donc décidé à devenir pasteur ? De quand datait cette détermination ? De bonne heure, nous l'avons vu, il avait pris plaisir à composer des sermons ; puis ce goût lui avait passé ; enfin, vers sa seizième année, il était revenu à ses premières ambitions. « Mon Georges, écrit F. Godet, à la date du 7 mai 1861, paraît prendre le chemin de la théologie, dont il s'était toujours déclaré très peu partisan jusqu'à présent. » A quoi attribuer cette décision ? A l'influence familiale sans doute et à l'intérêt qu'en grandissant le jeune homme avait pris aux travaux de son père. En effet, tout en poursuivant ses études, il était devenu le collaborateur de ce dernier qui s'était mis à lui dicter son premier grand ouvrage de théologie : « Nous sommes arrivés dans notre commun travail (mon *Saint-Jean*) à la fin du chapitre XIX : 900 pages presque toutes écrites de la main de ce cher enfant, au milieu de ses études, moi retenant, lui me poussant toujours... » (Lettre à Arnold Guyot, du 21 octobre 1862.)

Au moment où F. Godet écrivait ces lignes, son fils Georges n'était plus à Neuchâtel ; il était parti pour Francfort, où il devait passer un an : il y apprit très bien l'allemand et surtout y subit l'influence heureuse du pasteur Bonnet, ami

intime de son père, qui lui avait ouvert toutes grandes les portes de sa demeure. G. Godet conserva toute sa vie le souvenir de son premier séjour en Allemagne; il aimait à en parler, et, trente ans plus tard, à la mort de M. Bonnet (1892), il consacra à celui-ci, dans la *Revue chrétienne*, un article ému, témoignage de sa reconnaissance et de son affection. Et c'est un peu son propre portrait qu'il a tracé quand il dépeignait ainsi le caractère de son ami vénéré: « Aux facultés morales les plus rares, il joignait une remarquable étendue d'esprit, une grande justesse de jugement, une mémoire admirable, enrichie par d'incessantes lectures et qu'il conserva intacte jusqu'à son dernier jour. Tout cela, sanctifié par une vie religieuse intense dont les traits caractéristiques étaient une grande intimité unie à une grande réserve: attitude filiale vis-à-vis de Dieu, confiance absolue en son amour de Père auquel il s'en tenait malgré tout, mais dont l'expression — fait digne de remarque chez un homme chez lequel le sentiment jouait un si grand rôle — fut toujours d'une extrême sobriété. »

Rentré dans sa ville natale, G. Godet fut admis le 25 juin 1863 à suivre les cours de la Faculté de théologie; nous n'étonnerons personne en disant qu'il fut un brillant étudiant et obtint chaque année à ses examens la note « très satisfaisant ». En automne 1865, il reprit le chemin de l'Allemagne; il passa d'abord un an à Göttingue, où il entendit quelques-uns des plus célèbres théologiens de l'époque, l'hébraïsant Bertheau, Ritschl, qui s'occupait alors surtout de la Théologie du Nouveau Testament, le dogmaticien Gess, pour qui son père avait une très haute estime, et le philosophe Lotze, qu'il compta toujours au nombre de ses maîtres préférés. Préparé comme il l'était, il tira un grand profit de ce contact avec tant d'esprits supérieurs; il était du reste parfaitement à même de juger de la valeur de l'enseignement qu'il recevait. Il conserva longtemps dans ses papiers le récit d'une longue conversation théologique qu'il eut avec Albert Ritschl. Il lui apportait la brochure de son père sur les recherches récentes de la critique biblique relativement au quatrième Évangile: « Vous trouverez dans cette brochure, lui dit-il entre autres, la doctrine de la *Kenosis*. — Toute

cette dogmatique dans un travail de critique ! — Oui, pour établir l'authenticité des discours de saint Jean. — La *Kenosis* est un expédient désespéré. — Elle est à mes yeux le seul moyen de sauvegarder l'humanité de Jésus-Christ tout en tenant compte des déclarations de Paul et de Jean sur la préexistence. » Mais Paul et Jean ont-ils cru à la préexistence ? Ritschl assure que le premier ne s'en est guère préoccupé, et quant à Jean, il est bien difficile de savoir à quoi s'en tenir à son sujet. Et voilà une longue discussion exégétique qui s'entame à propos de Jean VIII, 58 ; Georges Godet, qui paraît avoir été alors déjà un dialecticien de premier ordre, tient fort bien tête à son interlocuteur. L'entretien se termine par cette déclaration de Ritschl : « Il faut toujours se rappeler que les formules théologiques ne sont pas identiques aux déclarations bibliques. Elles ne les recouvrent pas. Il faut se garder de substituer aux intuitions bibliques des notions philosophiques (platoniciennes) ainsi que l'Eglise l'a fait en formulant ses dogmes. Nous sommes saturés de platonisme et nous devons revenir à la méthode théologique de Paul et d'Aristote. »

Georges Godet passa l'hiver suivant (1866-1867) à Tubingue, avec nombre de camarades suisses et français qui restèrent ses amis pour la vie¹, suivant avec enthousiasme et discernement tout à la fois les cours de Weizsäcker et de Jean Tobias Beck. Il entretenait naturellement une correspondance suivie avec son père et le mettait au courant de ce qu'il voyait et entendait. F. Godet, tout en approuvant son zèle, l'exhortait à cultiver la vie intérieure et à ne pas se griser d'intellectualisme : « J'espère que ton travail théologique se fondera plus complètement à Tubingue avec le travail intérieur. Ce qu'il y a de plus à craindre en théologie, c'est le pur intellectualisme. Tout l'homme doit concourir à la trouvaille, à la conquête de la vérité éternelle, de la vérité qui doit devenir la base de la vie personnelle. La vraie méthode, pour arriver à la connaissance, — telle est la pensée fondamentale de Saint Jean, — c'est de se sanctifier. » (Lettre du 24 octobre 1866.)

¹ Voir P. Dieterlen : *Arnold Bovet*, pages 78 et suiv.

Un quatrième semestre passé à Berlin compléta les études de G. Godet à l'étranger; il rentra à Neuchâtel en automne 1867 et passa les mois suivants à la maison, préparant ses derniers examens. Il reçut, le 10 juin 1868, le diplôme de licencié en théologie et fut consacré au saint ministère le 7 octobre suivant avec six de ses amis : MM. Alexandre Du Pasquier, Charles Porret, Louis Lagier, Édouard Rosselet, Jules Gindraux et Arnold Bovet. M. Frédéric Godet présida la cérémonie et prononça un sermon sur *La Prière, âme du ministère*, qui a été imprimé et qui est l'un de ses meilleurs discours.

Après sa consécration, G. Godet resta encore quelques semaines à la maison, travaillant avec son père à la rédaction du Commentaire sur saint Luc. Puis il alla passer l'hiver à Paris. Il n'était donc pas à Neuchâtel lorsque s'ouvrit la crise qui devait aboutir cinq ans plus tard à la fondation de l'Église évangélique neuchâteloise indépendante de l'État. Le 5 décembre 1868, M. Ferdinand Buisson, professeur de philosophie et de littérature française à l'Académie de Neuchâtel, faisait une conférence dans laquelle, sous prétexte de réformer l'enseignement primaire, il se livrait aux plus vives attaques contre l'Ancien Testament. Le scandale fut énorme; bientôt tout le pays fut en rumeur. Le 10 décembre, Fréd. Godet répondait à M. Buisson par une conférence intitulée : *La Sainteté de l'Ancien Testament*. La campagne de conférences se poursuivit tout l'hiver. Georges Godet n'en eut que les échos, par les lettres de son père et de ses amis. Il rentra cependant assez tôt en Suisse pour assister à la séance de discussion qui eut lieu en avril à Genève entre M. Buisson et M. le pasteur Édouard Barde.

L'heure avait sonné pour lui où, sans renoncer à ses études, il devait entrer dans la vie pratique. Alarmés de l'influence que pouvaient exercer sur la jeunesse studieuse les opinions de M. Buisson, les hommes qui dirigeaient le parti évangélique avaient décidé d'organiser un cours de philosophie parallèle au cours officiel; G. Godet fut chargé de cet enseignement bien qu'il eût à peine vingt-quatre ans et s'en acquitta à la satisfaction de tous pendant deux ans. Il fut aussi pendant l'été de 1870 suffragant de M. le pasteur

Nagel à Neuchâtel. Nommé diacre à la Chaux-de-Fonds le 18 juin 1871, il se consacra vaillamment à sa nouvelle tâche à un moment et dans un milieu où le travail des pasteurs était loin d'être toujours facile. En septembre de l'année suivante, il eut le privilège de faire avec son père un voyage en Palestine. Vint l'année 1873, avec toutes les luttes politiques et ecclésiastiques dont elle fut marquée dans notre pays. Le projet de loi élaboré en février par Numa Droz pour ouvrir au christianisme libéral les portes de l'Église neuchâteloise n'eut pas d'adversaire plus convaincu et plus ardent que G. Godet ; ce fut de même sans hésitation et sans arrière-pensée qu'après le vote mémorable du 14 septembre il se joignit au mouvement qui eut pour résultat la fondation de l'Église indépendante. Ainsi prirent fin d'elles-mêmes ses fonctions à la Chaux-de-Fonds, où les trois pasteurs en charge suffisaient désormais aux besoins de la nouvelle paroisse. Il ne devait pas tarder, du reste, à retrouver une activité pastorale.

II

Parmi les paroisses récemment créées, l'une des plus faibles, au point de vue numérique, était celle de Cernier-Fontaines ; à vrai dire, il n'y avait pas encore dans ces localités d'église régulièrement constituée, mais seulement un groupe de personnes résolues à maintenir la foi au Christ-Sauveur et à qui ne suffisait pas « la morale du premier des républicains », qu'un pasteur libéral était venu leur prêcher peu de temps auparavant. Le soin d'organiser ce groupe fut confié en juin 1874 à Georges Godet.

La tâche du jeune pasteur n'était pas facile : fonder, consolider, rendre viable une église indépendante dans le centre rationaliste qu'était alors Cernier n'était pas une mince besogne. Mais Georges Godet possédait à un haut degré les dons et les qualités nécessaires pour faire face à la situation ; bientôt, grâce à la bénédiction de Dieu qui reposait visible-

ment sur l'activité de son serviteur, l'église, d'abord toute petite, devint une grande famille où florissaient l'amour fraternel, le dévouement, la générosité. Les sermons très riches de pensée du pasteur captivaient et édifiaient ses paroissiens, faisaient naître et fortifiaient les convictions. La construction d'une modeste chapelle assura définitivement l'existence de la paroisse indépendante de Fontaines-Cernier. L'édifice fut inauguré le 14 mars 1875 ; quatre cent cinquante auditeurs accourus de toutes les paroisses du Val-de-Ruz et d'autres parties du pays, se pressaient dans le petit temple destiné à contenir deux cent cinquante personnes environ. M. le pasteur Robert-Tissot, de Neuchâtel, prit d'abord la parole comme représentant des autorités synodales et prononça la prière de consécration. G. Godet, prêchant ensuite sur Ésaïe LXVI, 1 et 2, chercha à prévenir les malentendus que pourrait faire naître la construction du premier lieu de culte indépendant : « Ce n'est point, certes, dans le but d'accentuer encore la division qui afflige les Églises de notre pays ; ce n'est point pour nous séparer davantage de nos frères de l'Église nationale et de l'ensemble de nos concitoyens que nous avons bâti cette maison. Rien n'est plus loin de notre pensée. Nous aimons sincèrement nos frères, à quelque Église d'ailleurs qu'ils appartiennent ; nous nous intéressons à tout ce qui touche la vie de notre peuple ; nous voudrions pouvoir, selon les principes inscrits dans la constitution de notre Église, faire du bien à ce peuple tout entier, et nous avons la conviction que Dieu nous donnera de plus en plus la force et les moyens de le faire ! Non, nous ne sommes pas une secte orgueilleuse et indifférente à tout ce qui n'est pas elle. Ce temple, qui sera toujours ouvert à quiconque voudra venir s'y édifier avec nous, répond à une pensée plus élevée que celle qu'on nous prête parfois. Nous assurer les moyens d'entendre chaque dimanche cette prédication de l'Évangile de Jésus-Christ, pour le maintien de laquelle notre Église a été fondée, et nous assurer la liberté de consacrer au culte ces heures du dimanche qui y sont si naturellement destinées, voilà tout ce que nous avons voulu ! »

Si Georges Godet s'était donné sans réserve à son activité pastorale, celle-ci était loin d'absorber tout son temps. Il sut toujours se ménager quelques heures pour l'étude, et cela était d'autant plus nécessaire qu'il allait bientôt voir se multiplier les occasions d'employer au service de l'Église toute entière les beaux dons qu'il avait reçus d'En-haut et la solide culture qu'il avait acquise pendant ses années de préparation. L'année même de son installation à Cernier, la Commission synodale le chargeait de l'enseignement de l'histoire de la philosophie à la Faculté de théologie. Elle n'aurait pu faire un choix plus heureux. Non seulement G. Godet avait fait une étude approfondie des principaux philosophes modernes, mais grâce à la lucidité de son esprit, il trouvait moyen de donner un exposé lumineux des systèmes les plus abstraits et les plus compliqués : près de trente-cinq « volées » d'étudiants ont profité de ces solides leçons dont le seul défaut était leur trop grande richesse, qui parfois les rendait un peu difficiles à digérer à des jeunes gens admis trop tôt à les suivre.

Puis ce fut le Comité de la *Bible annotée*, dont son père était président, qui fit appel au concours de Georges Godet en lui demandant de préparer une traduction et un commentaire du livre d'Ésaïe. La tâche était passablement ingrate : « Il faut revoir en Comité le travail de Georges, écrit M. F. Godet ; on le lui renvoie ; il le refait ; on le revoit ; il rédige ; on le relit ; il corrige ; puis les épreuves, une, deux, trois. » (Lettre du 22 mars 1879.) Nul doute que la patience du pasteur de Cernier n'ait été mise souvent à une rude épreuve ; du moins son travail ne fut-il pas inutile : l'explication d'Ésaïe — la question d'authenticité des chapitres XL-LXVI mise à part — est aujourd'hui encore l'une des parties de la Bible annotée que l'on peut consulter avec le plus de fruit.

Ce labeur achevé, Georges Godet entreprit la traduction de l'ouvrage alors très estimé de Thiersch sur *les Origines de l'Histoire sainte*. Ce volume parut en 1882, accompagné d'une substantielle préface où le traducteur avait consigné les résultats les plus récents des recherches archéologiques.

Georges Godet passa à Cernier huit ans et demi, s'imposant au respect de tous par son ardeur au travail, par sa lar-

geur d'esprit, par sa franchise parfois un peu rude, et surtout gagnant toujours davantage la confiance et l'affection de ses paroissiens par l'intérêt qu'il leur témoignait, par le zèle qu'il mettait à les servir, par la sollicitude qu'il vouait aux malades et aux isolés. Aussi éprouva-t-on, dans la paroisse, une véritable consternation, quand on apprit, en novembre 1882, que l'Église de Neuchâtel avait appelé G. Godet à succéder à M. le pasteur Henri Junod ; ses amis ne pouvaient se faire à l'idée de le perdre ; cependant, comprenant que ce départ lui était aussi pénible qu'à eux-mêmes et qu'il s'y soumettait comme à un devoir, ils ne cherchèrent pas à le retenir et lui gardèrent toujours une vive et reconnaissante affection.

De son côté, G. Godet n'a cessé de donner à ses anciens paroissiens des preuves manifestes de son inaltérable attachement ; il est resté longtemps en correspondance avec beaucoup d'entre eux ; il retournait à Cernier pour y prêcher au moins une fois chaque année ; et quand l'église passait par des temps difficiles, elle pouvait compter sur son appui et sur ses judicieux conseils. C'est dans la chapelle de Cernier que, sauf erreur, il prononça son dernier discours, le 12 mai 1907. L'édifice, artistement restauré, était rouvert ce jour-là au culte public. Invité à prendre la parole, G. Godet, après avoir lu le Psaume XXIV, exhorta ses auditeurs à sanctifier et à rendre digne du Dieu qui y habite, non plus l'édifice extérieur, mais l'édifice spirituel qui s'y abrite. Rendre digne de Dieu l'édifice spirituel ! qu'à cela tende notre effort. Oui ! et que Dieu nous y aide tous ! « Il nous semble entendre encore, écrit M. le pasteur Clerc, la voix contenue et chaude de M. Godet s'écriant : Portes, élevez vos linteaux ! Laissez passer le Roi de Gloire. Quelques jours après notre fête, cette voix s'était tue pour toujours sur la terre et dans notre chapelle où retentirent si souvent les exhortations vibrantes, graves ou paternelles de notre ami. Il n'était plus, l'homme si zélé, si fidèle, qui avait fondé l'église indépendante de Cernier-Fontaines, et qui vint si souvent, de Neuchâtel, nous rendre visite. Si notre église a pu, autrefois, résister à bien des orages, c'est, après Dieu, grâce à celui qui a su la construire sur de solides fondements. Nous en remercions Dieu

et nous lui demandons pour nous-mêmes cet esprit de fidélité, de zèle et de consécration qui animait notre frère et ami, M. le professeur G. Godet. »

III

Georges Godet fut installé en qualité de pasteur à Neuchâtel le 7 janvier 1883. Ici aussi son travail fut hautement apprécié et, après plus de trente années, bien des personnes en gardent le souvenir. Comme à Cernier, il eut l'occasion de déployer ses talents d'organisateur ; ceux qui l'ont vu à l'œuvre parlent encore avec étonnement de ce qu'il trouvait moyen de faire en une seule journée ; l'ouvrage, comme on dit, lui fondait dans les doigts ; il était partout, s'occupait de tout, ne perdant jamais de vue le plus petit détail, tenait en mains tous les fils du vaste organisme qu'il était appelé à diriger. Et certes il y avait à faire ! Le mouvement religieux auquel on a donné le nom de Réveil d'Oxford, tout en stimulant les chrétiens, en ouvrant leurs yeux à la possibilité d'une vie spirituelle plus riche, plus féconde, plus sanctifiée, avait aussi causé plus d'un remous malsain ; bien des gens acceptaient, les yeux fermés, les doctrines nouvelles, tombaient dans l'excentricité, et, par-dessus le marché, jugeaient de haut et sévèrement ceux qui refusaient de les suivre dans leurs exagérations. Puis, l'Armée du Salut était venue, et avec elle, de nouveaux désordres et de nouvelles discussions ; les pasteurs eurent à se défendre contre les salutistes qui les accusaient de tiédeur et d'indifférence, à défendre leurs paroissiens contre l'entraînement que plus d'un était tout disposé à subir, à défendre enfin les salutistes eux-mêmes contre les violences de la foule et contre les abus de pouvoir de l'autorité. On se représente ce que devait être la cure d'âmes dans ces conditions, et quel tact il fallait posséder pour guider les esprits, quelle discipline il fallait exercer sur soi-même pour garder son sang-froid ! Si cette crise pénible n'eut pas, pour la paroisse indépendante de Neuchâtel.

des suites trop funestes, cela tient, en bonne partie, à la direction sage et ferme des pasteurs qu'elle avait le privilège d'avoir à sa tête.

A ce travail s'ajoutait la visite des malades et l'assistance des pauvres ; Georges Godet s'acquitta toujours avec un inlassable dévouement de cette partie si importante du ministère pastoral. Préoccupé de créer des liens personnels d'amitié entre les membres de la paroisse, il établit, dans son quartier, des réunions familiales mensuelles qui ont subsisté jusqu'à ce jour et ont rendu de précieux services. Il y avait aussi l'instruction de la jeunesse, dont il s'occupa toujours avec plaisir et succès ; bien des années après avoir quitté le pastorat, il donnait encore chaque semaine une leçon de religion aux élèves du Gymnase cantonal.

Il y avait encore et surtout la prédication, à laquelle Georges Godet continuait à vouer tous ses soins. Il n'était point orateur, au sens que l'on donne d'ordinaire à ce terme ; ce qui caractérisait ses sermons, toujours soigneusement préparés, c'était moins l'éclat du style, la sonorité de la phrase, la fraîcheur ou le pittoresque des images que la solidité du fond. On sentait en lui un maître de la pensée : il s'adressait moins au sentiment qu'à la raison et à la conscience ; il instruisait et édifiait : sa prédication était exégétique et dogmatique ; il aimait à porter en chaire les doctrines chrétiennes, mais sa manière n'avait rien d'aride ni de desséchant, au contraire : quand il avait élucidé son texte et déblayé le terrain, il savait s'emparer de l'attention des auditeurs ; sa voix prenait une ampleur inaccoutumée ; sa parole, grave et forte, après avoir gagné l'intelligence, trouvait le chemin du cœur. Nous nous souvenons de tel de nos camarades, étudiant en droit, peu porté de nature à s'intéresser aux choses religieuses qui, empoigné par un de ses discours, s'écriait en sortant du Temple du Bas : « Encore un sermon comme celui-là et je me convertis ! »

Avec tout cela, Georges Godet ne laissait point chômer sa plume. Déjà auparavant, diverses revues théologiques avaient fait appel à sa collaboration. Il avait retracé dans la *Revue chrétienne*, en 1873 et 1874, les étapes successives de notre crise ecclésiastique ; à la *Revue théologique* de Montau-

ban, il avait donné la même année une longue étude sur la *Philosophie de la liberté* ; puis il avait repris le sujet de sa thèse de licence dans un article sur : *La notion de l'Esprit dans le système de Rothe*, publié par la même Revue ; en 1877, il avait présenté aux lecteurs de la *Revue chrétienne* le tome troisième du Commentaire de Bonnet sur le Nouveau Testament ; en 1881, il avait examiné dans le *Chrétien évangélique* les vues de MM. Ed. White et Petavel-Olliff sur le Châtiment à venir, et discuté avec le professeur C.-O. Viguet sur la place occupée par la Prédestination dans la théologie de Calvin. Enfin il avait envoyé d'assez nombreux articles au *Journal religieux* de Neuchâtel, en particulier une série d'articles sur la Bible qui l'entraîna à une polémique plutôt vive avec M. le pasteur Wissa (1882).

Une fois établi à Neuchâtel, G. Godet ne tarda pas à prendre une part toujours plus grande à la rédaction du *Journal Religieux*, dont il devint directeur à la mort de M. Robert-Tissot (1906). Nous aurons à revenir sur son activité de publiciste. Il nous suffira de dire ici qu'elle fit réellement partie de son ministère. G. Godet n'écrivit jamais dans le simple but de noircir du papier, mais parce qu'il avait quelque chose à dire ; et quoi qu'il eût à dire, il le disait nettement, simplement, en une langue alerte, souple et nerveuse. Pendant vingt-cinq ans sa collaboration au *Journal religieux* fut aussi variée que substantielle ; c'est lui qui a présenté à notre public la plupart des ouvrages théologiques de quelque importance publiés en langue française, du livre de Sabatier sur l'apôtre Paul (2^{me} édition, 1882) à l'Essence du Christianisme de Harnack (1902) ; mourait-il quelque part un théologien de renom, c'est lui qui rendait compte de son œuvre, qu'il s'agit de Ritschl, d'Edmond Scherer, ou de Gaston Frommel ; il rendait compte des Assemblées annuelles de la Société pastorale suisse et des Congrès de l'Alliance évangélique universelle ; il cherchait à élucider dans ses « Notes bibliques » les passages importants et difficiles du Nouveau Testament ; s'élevait-il un débat sur un point quelconque de doctrine chrétienne, autorité de la Bible, personne du Christ, problème de la souffrance ; fallait-il plaider devant l'opinion la cause d'une œuvre en détresse ou

d'un peuple opprimé, il était l'un des premiers sur la brèche et sa parole, toujours attendue, était écoutée de tous avec respect.

Où Georges Godet prenait-il le temps d'accomplir tant de choses ? C'est une question que l'on s'est posée bien souvent. Sans doute, il avait le travail facile ; mais aussi il ne s'accordait guère de repos. Dès sa jeunesse, il avait contracté l'habitude de se coucher très tard et il n'était point rare que sa lampe demeurât allumée jusqu'à deux heures du matin. Il prenait d'ordinaire quelques semaines de vacances en été, et les passait dans les Alpes en compagnie de M^{me} Godet : — il avait épousé en 1883 M^{lle} Cécile La Trobe. Parfois un congrès de l'Alliance évangélique l'engage à franchir la frontière, et il profite de l'occasion pour voir un peu de pays ; c'est ainsi qu'en août 1884 il visite avec son père les fiords de la Norvège. Ce voyage fut agrémenté de rencontres intéressantes. M. F. Godet n'eut-il pas la surprise de trouver dans le gardien d'un phare voisin du Cap Nord un lecteur assidu de son *Saint-Jean* ? Mais ces heures de relâche étaient courtes ; bien vite il fallait rentrer au pays et se remettre à la tâche.

IV

En septembre 1887, M. Frédéric Godet, dont la santé paraissait gravement ébranlée, donna sa démission de professeur d'exégèse et de critique du Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'Église indépendante. Son fils paraissait tout désigné pour lui succéder ; il eut pourtant beaucoup de peine à renoncer à son pastoral ; enfin, il céda aux instances de ses amis, le Synode le nomma le 18 octobre et il entra en fonctions le 14 novembre. Si quelque chose pouvait consoler les membres de l'Église indépendante de l'appauvrissement qu'avait subi la Faculté de théologie par la retraite de celui qui en était le chef incontesté, c'était de le savoir remplacé par quelqu'un qui lui tenait de si près et qui s'était formé à son école. Et cet espoir ne fut

point déçu. Dès ses débuts, G. Godet se révéla exégète de premier ordre ; sa science, à la fois vaste et minutieuse, ses convictions aussi larges que solides, la chaleur communicative avec laquelle il les exposait, lui conquièrent d'emblée l'estime des étudiants, pour lesquels il n'était point un inconnu du reste. Ainsi s'ouvrit pour lui une nouvelle carrière, dans la quelle il ne tarda pas à se sentir très heureux et à laquelle il se livra tout entier. Et c'est probablement aussi dans cette carrière qu'il a donné toute sa mesure, qu'il a le plus largement utilisé les belles facultés que Dieu lui avait départies et qu'il avait lui-même développées par un labeur assidu. Qui n'a pas connu G. Godet professeur, ne l'a pas connu tout entier. Une comparaison avec son vénéré père serait oiseuse et hors de propos : leurs dons étaient différents, mais leur science était égale ; égal aussi leur amour pour le texte sacré, égale encore l'humilité avec laquelle l'un et l'autre s'inclinaient devant l'autorité apostolique ; égal enfin leur attachement à la foi évangélique. Disons seulement que s'il y avait dans l'exégèse de F. Godet plus d'intuition, plus de génie, celle de son fils, plus sobre, avait aussi peut-être plus de solidité : en tout cas la chaleur interne, l'âme, n'y faisait pas défaut. Nous avons gardé un souvenir très vivant des premières leçons que nous avons entendues de lui. Il expliquait l'Épître aux Galates ; avec quelle clarté, quelle netteté il élucidait les textes, les raisonnements souvent compliqués et parfois un peu tendus de saint Paul ! Surtout, comme il savait dégager de ces discussions, — mortes aujourd'hui — du grand apôtre avec les docteurs judaïsants, les principes supérieurs, permanents, de la foi chrétienne ; comme l'on sentait que ses affirmations venaient du fond même de son cœur et de sa conscience, qu'il ne disait rien dont il ne fût intérieurement persuadé et dont il n'eût fait personnellement l'expérience !

Son exégèse minutieuse, laborieuse, s'attachant à chaque mot, à chaque particule, paraissait quelquefois un peu lente à ses étudiants, qui lui eussent volontiers fait grâce de l'opinion de quelques pères de l'Église ou de quelques docteurs allemands ; mais le souci du détail ne lui faisait jamais perdre de vue les idées générales, les lignes maîtresses de l'ouvrage qu'il était chargé d'interpréter. Lorsqu'il arrivait à un pas-

sage important, à une déclaration centrale, il aimait à interrompre son exégèse pour faire une incursion dans le domaine de la théologie biblique, consacrait une heure ou deux à résumer la pensée de Paul, de Jean ou de Jésus sur le péché, le pardon, la rédemption, la personne et l'œuvre du Christ, et ces reconstructions, reposant sur le fondement d'une étude attentive de tous les faits particuliers, faisaient jaillir la lumière dans l'esprit encore un peu confus de l'auditeur. G. Godet se souvenait aussi qu'il avait devant lui non de futurs théologiens seulement, mais des candidats au saint ministère, de jeunes chrétiens dont la vie religieuse avait besoin d'être fortifiée, éclairée, nourrie, pour qu'ils fussent un jour à la hauteur de leur tâche, et il leur montrait — discrètement — ce qu'ils pouvaient retirer pour leur âme de l'étude scientifique qu'ils faisaient avec lui.

Faut-il ajouter que G. Godet s'efforçait, à l'exemple de son père, d'entrer en contact personnel avec les jeunes gens qu'il avait mission d'instruire? Il le faisait déjà dans ses cours en les incitant à se faire en quelque sorte ses collaborateurs; il leur faisait remettre par le « modérateur » des questions autographiées portant sur le texte qu'il devait expliquer; et l'étude de chaque morceau était précédée d'une discussion qui eût été plus intéressante et plus féconde encore si les étudiants avaient mis à s'y préparer la moitié ou le quart du soin qu'y prenait leur professeur. En outre, il aimait à les recevoir chez lui, à sa table, à s'entretenir avec eux, à s'informer de leur situation, même matérielle, à se rendre compte de leur développement; et si, pour des raisons que nous indiquerons un peu plus loin, le lien était parfois un peu difficile à créer, si les rapports ne faisaient guère alors que de s'ébaucher, du moins frayaient-ils la voie à des relations plus intimes qui ne manquaient pas de s'établir plus tard quand l'étudiant, devenu pasteur, éprouvait le besoin de confier ses incertitudes ou ses peines à un conseiller sûr et à un ami éprouvé.

Rappelons, avant de passer à un autre sujet, qu'en 1894, la Commission des Études de l'Église indépendante, très embarrassée par la mort subite de M. le professeur Augustin Gretillat, pria Georges Godet de se charger de l'enseignement

de la Théologie systématique. Le tour particulier de son esprit, sa forte culture philosophique, sa connaissance étendue de la Bible, la maîtrise avec laquelle il avait, en diverses occasions, traité les plus graves problèmes de la dogmatique, tout paraissait le désigner au choix de la Commission. Plusieurs de ses amis, en dépit du surcroît de travail qu'ils lui imposaient ainsi, pensaient lui rendre service en lui ouvrant un champ d'investigation dans lequel il ne serait pas simplement le continuateur de son père et où il lui serait enfin possible d'employer tous ses dons, de manifester plus complètement encore que par le passé la richesse et l'originalité de son propre esprit. Georges Gôdet se soumit, et certes il accomplit sa tâche à la satisfaction de ceux qui la lui avaient confiée ; mais il ne se sentait pas à l'aise dans ce nouveau domaine ; le souci de l'exactitude et de la précision qui ne l'abandonnait jamais lui rendait très pénible la nécessité de prendre position sans avoir pu toujours faire de chaque question l'examen minutieux qu'il jugeait indispensable. Aussi fut-il heureux, six ans plus tard, à la mort de M. H. de Rougemont (1900), de reprendre la chaire du Nouveau Testament et de retourner à ses études favorites.

V

Georges Godet était donc devenu « Monsieur le professeur », mais on se tromperait en croyant qu'il allait désormais vivre entre ciel et terre et se contenter de la société des exégètes d'Outre-Rhin. Il n'était pas homme à cela. Incapable — ce fut peut-être un tort — de rien retrancher à son activité, en dehors de ce qui formait officiellement la tâche de son successeur, il l'était tout autant de refuser les « services » qu'on lui demandait sans cesse et, s'il récriminait parfois, il ne disait jamais non.

Il resta donc pasteur en continuant à s'occuper de quantité de gens avec lesquels son ministère l'avait mis en contact ; puis, comme il aimait à prêcher, il eut fréquemment l'occa-

sion de venir en aide à ses collègues de la ville et de la campagne par des prédications ou des conférences; il est plusieurs de nos églises où l'on comptait chaque année sur sa visite, et lui-même eût été bien surpris que l'on dérogeât à la tradition qu'il avait établie; il fut pendant douze ans (1892-1904) auxiliaire du pasteur de Bôle-Colombier, présidant une fois par mois et d'une façon toute désintéressée le culte de Cortaillod; inutile de dire qu'il ne cessa jamais de porter le plus vif intérêt à son ancienne paroisse de Neuchâtel qui était pour lui comme une famille agrandie; et ici encore, quand l'état de sa santé contraignit M. le professeur Monvert à se retirer de la présidence du Conseil d'Eglise, chacun fut d'avis que, seul, G. Godet était capable de le remplacer.

Bientôt aussi on sentit la nécessité de sa présence dans les corps directeurs de l'Eglise indépendante. Bien des choses contribuaient à faire de lui un administrateur des plus avisés. C'était d'abord sa grande expérience; grâce à ses nombreuses relations personnelles, grâce aussi au fait qu'il avait successivement exercé le ministère à La Chaux-de-Fonds, au Val-de-Ruz et à Neuchâtel, il était probablement l'homme qui connaissait le mieux l'Eglise dans son ensemble et dans ses détails; mieux que personne il pouvait apprécier les situations, voir les difficultés et trouver les moyens d'y remédier. C'était ensuite la promptitude et la solidité de son jugement; il possédait le don de se décider vite et bien, d'aller droit au fait, droit au centre des questions, sans que sa décision eût jamais rien de précipité ou d'incomplet, sans qu'il s'arrêtât jamais aux demi-mesures, aux arrangements boiteux qui esquivent les problèmes au lieu de les résoudre. C'était encore sa franchise et sa rectitude morale qui l'éloignaient d'instinct de cette diplomatie tortueuse qu'on a parfois si âprement reprochée aux hommes d'église. C'était enfin son désintéressement complet, absolu; aucun amour-propre, aucune ambition personnelle n'obscurcissait sa vision; ce qu'il cherchait, c'était non ce qui pouvait le mettre en évidence, augmenter son prestige, mais uniquement ce qui favorisait auprès et au loin le progrès des bonnes causes qui lui tenaient à cœur. La réunion de tant de qualités aussi rares que précieuses, faisait qu'on

avait en lui une confiance illimitée; on savait qu'une fois qu'il s'était chargé d'une affaire, il la mènerait à bien, la suivrait dans tous ses détails, ne la compromettrait ni par témérité ni par excès de prudence. Il était, pour toutes ces raisons, l'un des orateurs les plus écoutés du Synode, où sa voix nette, claire, ne s'élevait jamais en vain. Nommé membre de la Commission synodale en 1890, il en a fait partie pendant douze ans, et y a rempli pendant quatre ans (1890-1894) les fonctions délicates et absorbantes de secrétaire.

Et ce n'est pas tout; il est peu de nos œuvres religieuses ou philanthropiques dans le comité desquelles il n'ait eu sa place; au fur et à mesure que des raisons d'âge ou de santé forçaient M. Frédéric Godet à restreindre son activité, c'était, tout naturellement, son fils qu'on priait de le remplacer; bien habile qui comptera toutes les sociétés dont il a fait partie et dont il fut plus ou moins la cheville ouvrière: Alliance évangélique, Société des pasteurs et ministres neuchâtelois, Société biblique neuchâteloise, Comité neuchâtelois pour l'évangélisation de la France, Comité auxiliaire de la Société des Missions de Paris, Comité de l'Œuvre des diaconesses de Saint-Loup, Comité de Secours aux Arméniens, Comité auxiliaire de l'Union chrétienne de jeunes gens, etc., etc. Il n'était point nécessaire, pour qu'une œuvre l'intéressât, qu'elle eût beaucoup d'ampleur ou de notoriété; il suffisait qu'elle fût utile et répondît à un vrai besoin; même des entreprises minuscules trouvaient en lui un chaleureux défenseur une fois qu'il avait pu constater qu'elles étaient le fruit du dévouement et de la charité.

L'*Alliance évangélique* lui tenait tout particulièrement à cœur: il fut pendant vingt ans secrétaire du Comité neuchâtelois et était, à sa mort, président de la Branche suisse; il a cherché à en faire connaître les principes par le moyen de conférences et d'articles de journaux dont quelques-uns furent réunis en brochure (*L'Alliance évangélique*, notice historique, Neuchâtel, 1893); il a pris part, à diverses reprises, à ses grandes assises internationales et y a présenté des travaux (*Christ, fondement de l'autorité de l'Écriture*, rapport présenté à la conférence œcuménique de Florence, 1891); il s'est toujours inspiré de ses tendances dans ses

rapports avec d'autres chrétiens ; et surtout, il a coopéré de toute son âme à l'œuvre qu'elle accomplit en faveur des victimes de la persécution religieuse.

C'est ainsi qu'il rédigea en 1890, au nom du Comité central de la Branche suisse, deux pétitions au Conseil fédéral pour obtenir le retrait des mesures d'exception qu'on avait prises dans plusieurs cantons contre l'Armée du Salut. Cinq ans plus tard, il plaide avec chaleur la cause des Stundistes dans le *Journal religieux* d'abord (1895) puis dans une émouvante brochure intitulée : *Persécutions actuelles en Russie* (Neuchâtel, 1896), qui se vend au profit des persécutés. Enfin, ce sont les *Souffrances de l'Arménie* qu'il révèle au public épouvanté dans une brochure dont quatre éditions se succèdent en l'espace de quelques semaines et dans des conférences plusieurs fois répétées dans les principales localités du pays. Ici, il ne suffisait plus d'écrire ou de parler, même avec éloquence ; il ne suffisait plus de faire frissonner d'indignation les immenses assemblées de Neuchâtel, de La Chaux-de-Fonds, de Berne ou de Genève. Il fallait agir, agir en Europe sur l'opinion publique et si possible sur la diplomatie pour obtenir la cessation des massacres, agir là-bas pour secourir les victimes des Turcs, qui se comptaient par centaines de mille, pour nourrir les affamés, soigner les blessés, recueillir les orphelins qui erraient sans défense et sans pain dans les campagnes désolées de la malheureuse Arménie.

Georges Godet fut l'un des plus en vue parmi les hommes de cœur qui, dans notre pays, prirent en mains la cause des opprimés. Nommé président du Comité suisse de secours aux Arméniens dès sa formation en 1896, — poste qu'il a occupé jusqu'à sa mort — il organisa l'envoi des premiers secours par les soins de l'ambassade anglaise à Constantinople ; puis vint la fondation des orphelinats, auxquels il fallut non seulement assurer les moyens d'existence pour plusieurs années, mais encore procurer des directeurs et des directrices capables et dévoués. G. Godet se consacra de toute son âme à cette œuvre qui l'occupa de façon intense pendant des mois, pour ne pas dire des années ; personne ne saurait dire ce qu'elle lui a coûté de labeurs de toute nature, de voyages, de démarches, de correspondance, de temps et d'argent. Mais

au moins eut-il la satisfaction de savoir que ses travaux n'avaient point été stériles et de constater de ses yeux le bien accompli par les Comités de secours qu'il avait contribué à créer. Un voyage en Arménie fait en automne 1905 avec son collaborateur et ami, M. Léopold Favre, de Genève, fut, comme on l'a dit, le couronnement et la récompense de ses multiples efforts.

Ces travaux absorbants auraient largement suffi à remplir la carrière d'un autre homme ; Georges Godet trouvait encore dans ses longues journées des heures pour étudier, lire, écrire. N'allez pas croire, par exemple, qu'une fois ses cours rédigés, il se contentât de les reprendre année après année, en se bornant à modifier un terme ici et là ou à y ajouter de temps en temps une réflexion ; ses manuscrits montrent qu'il les a constamment retravaillés ; les pages en sont, presque sans exception, raturées, corrigées, chargées de notes diverses, constellées de signes cabalistiques. au point qu'on se demande comment il parvenait à s'y retrouver et que, quand des amis se proposèrent d'en préparer un pour l'impression, ils eurent grand'peur un moment de n'y jamais réussir.

Puis, G. Godet n'avait jamais cessé de venir en aide à son père, principalement pour l'impression de ses ouvrages : il n'est probablement pas un écrit de F. Godet — depuis ses simples brochures jusqu'à ses commentaires et à la *Bible annotée* — dont il n'ait corrigé les épreuves de la première à la dernière page. Pendant de longues années on ne le vit jamais sans une liasse de papiers d'imprimerie sortant de la poche intérieure de son habit ; avait-il quelques minutes de loisir, vite il parcourait une page ou deux ; il avait acquis à ce métier une grande habileté : le prote avec lequel il avait affaire disait en riant qu'il avait manqué sa vocation et admirait le soin qu'il prenait, en remaniant une phrase, de compliquer le moins possible la besogne des ouvriers. M. Frédéric Godet qui, lui aussi, fut un travailleur acharné, laissa, en mourant, plusieurs ouvrages inachevés ; c'est encore à son fils aîné qu'incomba le soin d'y mettre la dernière main, et c'est à lui que l'on doit la publication de la quatrième édition (française et allemande) du *Commentaire sur l'Évangile selon*

saint Jean (1903) et celle des dernières livraisons de l'*Introduction aux trois premiers Évangiles* qui forme le premier volume de l'*Introduction au Nouveau Testament* du même auteur.

Mais les circonstances amenaient aussi assez souvent Georges Godet à intervenir personnellement auprès du public religieux ou théologique. Tous les quatre ans, environ, revenait son tour de prononcer le discours d'ouverture à la séance de rentrée de la Faculté de théologie ; il profitait généralement de l'occasion pour donner son avis sur la question du jour. C'est ainsi qu'en 1890, alors que l'on agita dans nos Églises le problème de l'autorité religieuse, il lut un travail intitulé : *Sur quoi repose notre foi ?*¹ qui est peut-être le meilleur de ses écrits et qui fut très largement répandu. En 1900, il étudiait dans *Messianisme et Évangile* les tendances du Christianisme social en s'attachant principalement aux conceptions de M. Wilfred Monod. Quatre ans plus tard, il consacrait une étude approfondie à la comparaison de l'enseignement de Paul avec celui de Jésus. Il assistait très régulièrement aux Assemblées annuelles de la Société pastorale suisse et y prit plusieurs fois la parole sinon en qualité de rapporteur, du moins en qualité de premier votant ; il était passé maître dans l'art de la discussion et l'on garda longtemps le souvenir de sa rencontre avec le professeur Auguste Bouvier, dont il attaqua vigoureusement les vues sur l'origine et la nature du péché ; il eut ce jour-là pour allié M. Edmond de Pressensé, et le professeur genevois sortit, dit-on, assez mal arrangé du débat. Il fut également chargé de donner la réplique à M. Paul Chapuis, professeur à Lausanne, qui avait présenté à la réunion de Neuchâtel, en 1894, un travail sur ce sujet : *Quels sont, dans la personnalité de Jésus, les caractères essentiels qui autorisent et expliquent la foi qu'il réclame ?* La discussion porta essentiellement sur la croyance à la divinité essentielle de Jésus et à sa préexistence ; G. Godet, champion de la droite évangélique, ne déçut point, ce jour-là, l'attente de ceux qui comptaient sur lui pour mettre en lumière et faire valoir les données bibliques. A Bâle aussi, il remplaça au

¹ Lausanne, 1890.

pied levé un rapporteur empêché et montra avec sa compétence accoutumée la conformité de vues qui existait, selon lui, entre Paul et Jésus.

La propagande intense à laquelle se livrèrent un moment les « Adventistes du septième jour » et la perturbation jetée par eux dans bien des esprits l'amènèrent à publier d'abord une série d'articles dans le *Journal religieux*, puis une brochure de soixante-douze pages sur *Le bon droit du dimanche* (Neuchâtel, 1893). En 1902, lors de la première tournée en Suisse de l'orateur anarchiste Sébastien Faure, il donna sous ce titre : *L'Hypothèse Dieu, Lettre ouverte à Sébastien Faure*, (Neuchâtel) une vigoureuse réfutation des sophismes du propagandiste athée.

Ses communications aux revues théologiques, par contre, se firent plutôt rares. La *Revue chrétienne* publia en 1893 sa captivante notice sur Louis Bonnet et son œuvre ; il fournit à la *Revue de Théologie* de Montauban en 1896 un article sur *Notre Bible* et quatre articles à *Foi et Vie* (1898-99) sur Évolution et surnaturel, Miracle et surnaturel, La Prière-demande est-elle légitime, Auguste Sabatier théologien. La notice sur *Arnold Bovet* (1903) et celle, plus étendue, sur *Gaston Frommel* (1906) sont tirées du *Journal religieux*.

Ajoutons qu'il y aurait une regrettable lacune dans notre tableau de l'activité de Georges Godet, si nous ne faisons mention de la vaste correspondance qu'il entretenait avec une foule de gens, et surtout avec ses anciens catéchumènes et ses anciens étudiants. On lui écrivait pour tout au monde et de tous les coins de l'univers ; il y avait toujours sur sa table une pile de lettres auxquelles il se faisait un devoir de répondre, et non par de simples billets, mais longuement, affectueusement. C'étaient généralement ces messages tout remplis de cordialité qui révélaient aux jeunes gens dont il avait été le pasteur ou le maître, tout ce qu'il y avait de bonté, de dévouement dans le cœur de cet homme à l'accueil un peu réfrigérant et pas toujours d'humeur communicative. Dans ce correspondant jovial et bon enfant qui couvrait à leur intention quatre ou huit pages de son écriture serrée, ils se découvraient tout à coup un ami insoupçonné ; l'intérêt très vif et évidemment sincère qu'il leur

témoignait, le souci qu'il prenait de s'informer de leur situation, le soin qu'il mettait à leur donner les renseignements ou les conseils demandés, tout leur montrait qu'ils n'étaient point oubliés et qu'ils pouvaient compter sur son attachement. Souvent encore un hasard leur apprenait qu'un mot bienveillant de sa part, une recommandation discrète, leur avait frayé la voie et ouvert des portes qui, sans lui, fussent restées fermées devant eux.

VI

Pendant toute sa vie, Georges Godet avait fui les discussions et démêlés ecclésiastiques. C'était pourtant par là qu'il devait terminer sa carrière. Les luttes de l'année 1906 sont encore trop fraîches dans le souvenir de tous pour que nous ayons besoin de les décrire et de rappeler comment notre peuple se trouva appelé à se prononcer à nouveau sur la question épineuse de la séparation des Églises et de l'État. Quelques années auparavant, G. Godet, qui avait tant travaillé à l'établissement et au maintien des bonnes relations entre nos deux principales Églises, se fût sans doute tenu à l'écart de ces polémiques ; mais la mort de M. le pasteur Robert-Tissot, en décembre 1905, avait fait passer dans ses mains la direction du *Journal religieux*. L'organe des Églises indépendantes de la Suisse romande ne pouvait ni ignorer le débat qui passionnait la population tout entière, ni se contenter du rôle de spectateur en se bornant à marquer les coups. Il fallait descendre dans la mêlée ; et Georges Godet y descendit. non de gaité de cœur, certes, mais parce qu'il s'agissait de défendre une cause juste, une cause qui, dès longtemps, lui était chère, et parce qu'il était certain de pouvoir le faire sans aucune animosité, ni contre l'Église nationale, ni contre les hommes qui plaidaient pour son maintien. Il fit la campagne vaillamment, discutant de la façon la plus serrée les arguments de ses adversaires d'un jour, dissipant les malentendus, rectifiant les erreurs, montrant tour à tour

ce que l'Église perd à rester unie à l'État et ce qu'elle gagne à recouvrer son entière liberté ; tout cela fermement, nettement, sans réticences ni sous-entendus, mais aussi avec une courtoisie, un respect pour l'opinion et la personne d'autrui, une dignité et une hauteur de vue que l'on rencontre rarement en pareilles circonstances. Ceux-là mêmes qu'il combattait se sont plu à le reconnaître.

La question semi-politique du rapport entre l'État et les Églises ne fut au reste pas seule à occuper les esprits. Les Églises libres, leur organisation, leurs méthodes, furent mises plus d'une fois sur la sellette et sévèrement critiquées ; le reproche qui leur fut le plus souvent adressé fut celui d'étroitesse dogmatique : en inscrivant dans leurs principes une déclaration de foi, elles s'érigent en juges des consciences, elles prétendent opérer parmi les croyants un triage que le Chef de l'Église a interdit de la façon la plus expresse ; en réduisant l'Évangile à une série de formules, elles faussent le caractère de la foi dont elles font une croyance purement intellectuelle, une simple adhésion de l'intelligence à des dogmes qu'on déclare intangibles et qui, pourtant, se modifient sans cesse ; elles éloignent du Christ les âmes sincères qui ne demanderaient pas mieux que de le servir, mais qui ne peuvent souscrire à des symboles surannés. C'est pour répondre à ces objections que G. Godet écrivit sa brochure sur *L'Église et la Confession de foi*, dans laquelle il montre avec la dernière clarté qu'une action commune des chrétiens ne peut avoir pour base que la conformité des affirmations morales et religieuses ; une Église ne peut vivre sans foi, et cette foi, elle ne peut pas ne pas la confesser. Ce beau travail ne fut peut-être pas suffisamment remarqué au milieu du déluge de publications de toute nature qui virent alors le jour. Mais le moment n'est sans doute pas éloigné où il retrouvera toute son actualité et où les membres de l'Église indépendante seront reconnaissants envers G. Godet de le leur avoir légué.

On sait quel fut le résultat de la consultation populaire du 20 janvier 1907 ; le principe de la séparation fut rejeté à une majorité de 6679 voix sur 23 500 votants. Georges Godet, qui ne s'attendait point à la victoire, fut cependant surpris du

chiffre énorme des suffrages réunis par les antiséparatistes. « Nous avons été battus au delà de ce que nous avions espéré, car nous ne pouvions raisonnablement espérer la victoire », disait-il quelques semaines plus tard dans le rapport qu'en sa qualité de président du Conseil d'Église il présenta à l'assemblée annuelle de la paroisse indépendante de Neuchâtel. Du moins, n'y avait-il dans son cœur nulle amertume ; il avait combattu loyalement ; sa conscience, et l'on sait si elle était scrupuleuse, ne lui faisait aucun reproche ; il avait le sentiment d'avoir défendu sa cause sans haine ni animosité pour personne, ne poursuivant nulle mesquine revanche ni ne s'associant à une campagne politique, mais préoccupé uniquement des intérêts supérieurs du Règne de Dieu. L'échec subi ne l'empêchait pas non plus de tendre une main fraternelle à ceux avec qui il venait de croiser le fer : « Après comme avant ces jours pénibles de lutte, nous tendons cordialement et fraternellement la main à tous ceux qui, dans quelque dénomination que ce soit, veulent être comme nous des disciples de Jésus-Christ et qui travaillent à côté de nous à étendre son règne. »

Au reste, il n'était point découragé ; dans le rapport auquel nous venons de faire allusion, il écrivait ce qui suit : « De cette lutte, nos Églises ne sont sorties ni amoindries ni découragées. Elles doivent sentir et elles sentent, nous le croyons, que le principe sur lequel elles reposent, celui de l'autonomie religieuse de l'Église, est plus vrai et plus nécessaire que jamais et que leur mission est plus grande encore, quoique plus difficile qu'elle ne l'a été jusqu'ici... Mais, ajoutait-il aussitôt, il ne suffit pas qu'elles proclament en paroles, par des déclarations officielles, par la prédication de leur pasteur, ces principes vrais et sains que nous venons de rappeler. Il faut que la vie de leurs membres soit la réalisation pratique de leurs principes, de leur foi. Il disait vrai ce frère d'une paroisse voisine qui m'écrivait le 21 janvier : « Le rôle de l'Église indépendante n'est plus, avant tout, de faire triompher un principe ecclésiastique, si juste qu'il puisse être, mais d'être au milieu de notre peuple un témoin vivant de la régénération par l'Évangile dont nous nous réclamons. » Et, citant le mot d'un pasteur au sujet d'Albin Peyron : « Je

vais chercher l'étincelle », il terminait en disant : « Que ce mot puisse aussi nous être appliqué ; qu'on soit tenté de venir chercher parmi nous l'étincelle pour maintenir le foyer ardent ! »

Peu après il présidait avec beaucoup d'entrain et avec une joie profonde les trois grandes agapes organisées par la paroisse indépendante de Neuchâtel pour permettre à ses membres de se ressaisir après ces temps d'agitation et de se retremper dans la communion fraternelle.

VII

Georges Godet était entré dans sa soixante-deuxième année ; et certes, il n'avait rien perdu de sa puissance de travail, de sa vigueur de pensée, de son ardeur inlassable à s'employer au service d'autrui. Mais les dernières années avaient été rudes pour lui. Il avait été à plusieurs reprises atteint par l'épreuve ; la mort de son père bien-aimé (1900), le départ de sa compagne, la perte de ses plus chers amis, l'avaient frappé au cœur ; souvent il était envahi par le sentiment de son isolement. A cela s'était joint l'affaiblissement de sa santé ; il souffrait chaque hiver d'une bronchite dont il avait toujours plus de peine à se débarrasser : lui qui ignorait jadis la fatigue intellectuelle se plaignait de ne plus jamais se sentir reposé ; il commençait à comprendre qu'il devait se ménager, il acceptait plus aisément que par le passé qu'on cherchât à le décharger ; il ne plaisantait qu'à moitié lorsqu'il se disait un vieillard et déclarait que bientôt sonnerait pour lui l'heure de la retraite. Les amis qui l'entouraient relevaient avec inquiétude ces symptômes ; mais nul ne pouvait prévoir l'accident banal qui allait mettre brusquement fin à sa carrière.

L'Eglise indépendante neuchâteloise avait été invitée à envoyer un délégué au Synode national des Eglises réformées évangéliques de France qui devait se réunir à Paris du

28 mai au 4 juin. La séparation des Églises et de l'État était, en France, un fait accompli, et les Églises protestantes, récemment réorganisées, entraient dans une nouvelle phase de leur existence. La Commission synodale de l'Église indépendante crut ne pouvoir mieux faire qu'en priant G. Godet de la représenter. Il accepta volontiers cette mission ; il aimait Paris et il s'intéressait à la France ; quelques jours de repos, au terme d'une année scolaire très chargée, étaient les bienvenus. Il partit donc gaiement le 23 mai par le train du soir. Il assista régulièrement aux séances du Synode, revit avec plaisir d'anciens amis, prêcha le dimanche à la Chapelle Taitbout, et reprit, le lundi soir, le chemin de la Suisse. Il dut descendre du train à Pontarlier pour prendre un nouveau billet et se fit à la jambe, en remontant en voiture, une blessure — légère — à laquelle il ne fit pas grande attention.

Rentré chez lui, il se remit immédiatement au travail, écrivit pour le *Journal religieux* le compte-rendu du Synode auquel il venait de prendre part, donna ses leçons, fit des visites, songeant à peine à soigner sa jambe qui continuait à le faire souffrir ; mais à la fin de la semaine, la douleur augmentant et la fièvre commençant à l'envahir, il se décida à faire venir le docteur. Celui-ci jugea d'emblée le cas très sérieux et ordonna un repos absolu. G. Godet se soumit en récriminant ; il aurait voulu faire encore son cours du samedi !

Quelques jours plus tard, — c'était le 11 juin — le Synode de l'Église indépendante, réuni à Couvet, apprenait avec un douloureux étonnement que G. Godet était beaucoup plus gravement malade qu'on ne se l'était figuré et que son état inspirait, depuis le matin, de vives inquiétudes. Le Synode fit monter à Dieu d'ardentes prières pour ce frère vénéré, dont la mort serait une perte irréparable pour l'Église et la Faculté de théologie ; à ces prières se joignirent les jours suivants, au milieu d'alternatives d'espérance et de crainte, les supplications de ses amis, de ses élèves, de ses anciens paroissiens ; mais il était arrivé au terme de sa carrière terrestre : pendant quinze jours, sa constitution, robuste encore quoique fatiguée, avait lutté contre l'empoisonnement du sang ; mais le mal était trop grave. Georges Godet s'endormit paisiblement et sans avoir passé par de grandes souff-

frances le mercredi 19 juin, quelques instants avant minuit.

Ses obsèques eurent lieu le samedi 22. Elles attirèrent, comme on pouvait s'y attendre, un nombre considérable d'amis de la région et même des cantons voisins. La cérémonie, célébrée au Temple du Bas, fut simple et sobre, telle que le défunt l'eût souhaitée. Tour à tour, M. le pasteur S. Robert, parlant au nom de la paroisse indépendante de Neuchâtel, M. le professeur Jean de Rougemont, au nom de la Commission synodale et de la Faculté de théologie, et M. le pasteur F. Thomas, au nom des Facultés libres de Lausanne et de Genève, rappelèrent en termes émus ce que fut G. Godet et les éminents services qu'il avait rendus à l'Eglise et à la théologie. Au cimetière de Beauregard, on entendit encore le « modérateur » des étudiants, M. le pasteur Max Borel, président de la Société des pasteurs et ministres neuchâtelois, et un ami personnel du défunt, M. le professeur Ch. Porret, qui rendit un beau témoignage à la sincérité de sa foi et à la profondeur de sa vie chrétienne. Une prière de M. le pasteur D. Junod termina la cérémonie.

VIII

La nouvelle de la mort si inattendue de G. Godet eut partout un douloureux retentissement. Sa famille, la Commission synodale et la Commission des Études de l'Eglise indépendante reçurent en grand nombre des messages de sympathie prouvant qu'il était connu et aimé bien au delà de nos frontières; toute la presse religieuse de langue française rendit hommage à sa mémoire; le Synode des Eglises libres de France, réuni à Saint-Étienne, écrivit à M. Ph. Godet une lettre émue, dont nous détachons le passage suivant, persuadé qu'on ne lira pas sans intérêt ce beau témoignage rendu spontanément à notre frère par des hommes bien placés pour juger de sa valeur: « Nous sentons quelle grande perte font, en sa personne, la Faculté de Neuchâtel où il professait avec tant d'autorité, l'Eglise dont il était membre, et

la cause de l'Évangile, en général, dans votre pays. Mais nos Églises protestantes de France se sentent aussi appauvries par la disparition d'un homme qui leur a donné tant de preuves de son attachement, qui récemment encore était venu à Paris représenter son Église au Synode des Églises réformées évangéliques, et qui, par la fermeté de sa foi, par la fidélité de son enseignement, par l'intérêt vraiment paternel qu'il témoignait à nos étudiants qu'il continuait à suivre de ses conseils éclairés dans leur ministère, s'est acquis la confiance, l'affection et la reconnaissance de toutes nos Églises. » Ce document porte les signatures de MM. Raoul Allier, professeur, et A. De Robert, pasteur, président et secrétaire du Synode :

Des messages particulièrement touchants arrivèrent quelques semaines plus tard d'Arménie. M. Léopold Favre, en les transmettant au *Journal religieux*, les accompagnait des lignes suivantes :

« La mort de notre ami, le professeur Georges Godet, a causé une douloureuse surprise dans la lointaine Asie Mineure. Beaucoup d'Arméniens savaient qu'il a été l'un des premiers à élever la voix en leur faveur et qu'il a été l'âme de l'œuvre suisse en faveur des orphelins à Sivas et à Brousse et de la collaboration suisse à l'œuvre américaine des orphelinats de Harpout, Marash, Bardezag.

« Aussi lorsqu'il visita plusieurs de ces orphelinats et plusieurs des stations missionnaires en 1905, l'impression causée par sa présence a été très grande. Ce n'était pas un touriste ordinaire qui arrivait. c'était, comme transplanté directement de sa chaire de Neuchâtel, le savant professeur, le penseur, le prédicateur portant à travers les routes pierreuses de l'Asie Mineure, dans les gîtes primitifs, dans l'inconfort et la poussière des longues étapes, le cachet spécial de l'homme qui est homme d'action par la parole, la pensée et la prière, si différent comme apparence extérieure et comme caractère des missionnaires américains qui lui faisaient accueil.

« Ses prédications, ses études bibliques, ses entretiens avec des groupes de jeunes gens ou de jeunes filles des écoles étaient très goûtés. Sa présence à Sivas auprès des dévouées

directrices de nos deux orphelinats qu'il avait si souvent soutenues et encouragées à distance par ses lettres fut un grand bienfait pour elles. »

Voici maintenant ce qu'écrivait M^{lle} Stucky, de l'Orphelinat de Sivas :

« Oui, nous pleurons avec vous le départ si inattendu de notre respecté et aimé président, de notre excellent ami. Cette nouvelle nous a profondément émus, nous, l'orphelinat, et moi personnellement. Est-ce possible que cet homme si actif ait passé si brusquement de la communauté combattante à la communauté triomphante ? Que les voies du Seigneur sont difficiles à comprendre !... Nous sentons tout ce qui va manquer à nos orphelinats. Ce vrai cœur de grand-prêtre, qui a si souvent intercédé pour nous, a cessé de battre. Nous ne devons pas penser à nous seuls, car beaucoup sont frappés pour lesquels il était un pasteur d'âmes et un secours. »

M^{lle} Zenger, du même Orphelinat, écrivait de son côté : « A tout instant, je me surprends à dire : il faudra écrire ceci ou cela à M. Godet. Les derniers mots que j'ai reçus de lui étaient au sujet de la mort de Larouhi et de la maladie de Gulwart. Ces quelques lignes étaient pleines d'encouragement et de consolation.

« Quand nous avons annoncé la nouvelle à l'orphelinat, c'était à la fin de l'École du Dimanche, le 30 juin. Il y eut un silence de mort pendant quelques instants. Elmas (institutrice) paraissait atterrée, et Hagop Effendi (instituteur) est devenu tout blanc. Badveli (le directeur) a dit quelques mots, mais sa voix était trop tremblante, il n'a pu continuer. Tous les yeux étaient mouillés de larmes. »

Les jeunes gens de l'Union chrétienne et les directeurs de la station missionnaire de Sivas tiennent un langage analogue. Miss Newnham, de l'Orphelinat de Bardezag, exprime de même son vif chagrin de la mort de G. Godet : « Son énergie et sa décision étaient admirables. Il voulait se rendre maître de tous les détails d'une question et savait stimuler les autres à agir. Nous comprenons combien il va manquer pour ce travail et pour beaucoup d'autres.. »

Et M. Favre, après avoir transcrit ces messages, ajoute :

« D'autres témoignages d'affection et de reconnaissance envers lui et de sympathie pour ceux qui le pleurent, sont venus des stations missionnaires de Van, de Bardezag, de Marsovan, de Brousse, de Harpout, de Marash. Il n'avait pas servi des ingrats. Que Dieu donne à cette œuvre des collaborateurs animés du même esprit de justice et d'amour. »

IX

Nous avons décrit en quelque sorte du dehors la carrière si bien remplie de G. Godet. Il faudrait maintenant aller plus profond, car, comme le disait avec raison l'un de ceux qui prirent la parole à ses funérailles, ce n'est pas avec des dates et une sèche énumération de travaux et de fonctions qu'on fixe le souvenir d'une aussi riche personnalité. Notre plume, toutefois, nous aurait fort mal servi si l'exposé biographique qu'on vient de lire n'avait déjà mis en lumière les traits principaux de son caractère.

Les dons extérieurs sont pour peu de chose dans l'influence qu'il a exercée. Il était de petite taille, plutôt fluet, et atteint d'une myopie très prononcée ; à sa parole nette, aisée, correcte, il manquait l'ampleur et la sonorité de la voix ; il était, à ses heures, un causeur charmant, et, conformément à la définition classique de « l'honnête homme », il avait des « clartés de tout » ; mais sa culture, plus solide que brillante, était peut-être trop exclusivement théologique et philosophique. Cela dit, nous nous sentons libre d'ajouter qu'il possédait un ensemble de qualités que l'on rencontre rarement, au même degré du moins, chez un seul individu.

L'intelligence était sa faculté maîtresse ; ainsi en ont jugé sans doute tous ceux qui ont eu le privilège de le connaître ; c'est par la supériorité de son intelligence qu'il s'imposait tout d'abord à l'attention de quiconque le rencontrait, écoutait ses discours ou lisait ses écrits ; il ne pouvait toucher un sujet, même le plus abstrait, sans l'inonder de lumière et de clarté. Avec cela, rien de trop facile ni de superficiel ; il avait

en horreur le vague, l'imprécision, les solutions qui ne procèdent pas d'un examen approfondi de tous les éléments du problème. La clarté, chez lui, n'allait jamais sans la profondeur. De fortes lectures avaient, de bonne heure, développé et assoupli ses beaux dons intellectuels ; les produits les plus ardens de la philosophie allemande n'avaient rien pour l'effrayer ; à Tubingue, avec son ami Arnold Bovet, il lisait le *Microcosme* de Lotze ; rentré à Neuchâtel, il entreprenait avec M. Ch. Monvert l'étude de la *Dogmatique* de Schleiermacher ; jeune pasteur, il fit longtemps de Calvin, de Pascal, de Vinet, de Ch. Secrétan, les compagnons de sa solitude. Il ne lisait rien en amateur et dans le seul but d'occuper ses loisirs ; les livres de sa bibliothèque, avec leurs passages soulignés, leurs marges parsemées de renvois, d'annotations, de points d'interrogation, témoignent du soin qu'il mettait à s'assimiler tout ce qui lui tombait sous les yeux ; ils étaient pour lui non des moyens de distraction, mais de véritables instruments de travail. Il acquit ainsi dans le domaine de la philosophie, de la théologie systématique, de l'exégèse du Nouveau Testament, une érudition vaste et précise, dont sa riche mémoire lui permettait de tirer parti à tout instant.

Il s'appliquait avec le même zèle à mettre à la portée d'autrui le résultat de ses recherches ou de ses réflexions. « Il faut se donner de la peine », disait-il un jour à ses collègues qui discutaient la question des visites pastorales et se plaignaient des difficultés de leur tâche. Se donner de la peine, telle fut aussi sa devise, une devise qu'il ne perdit jamais de vue, alors même qu'il s'agissait des plus simples travaux. Il n'était pour ainsi dire jamais satisfait du résultat de ses efforts et cherchait toujours à corriger, à compléter, à améliorer. Nous avons déjà parlé de l'aspect des manuscrits de ses cours ; celui de ses conférences et de ses sermons était tout pareil ; il avait la parole assez facile pour oser se dispenser d'écrire mot à mot le texte de ses discours ; mais le fond en était minutieusement préparé : tous les détails étaient à leur place, les choses importantes et les mots de valeur soulignés pour les imprimer dans sa mémoire. Un fait montrera que nous n'exagérons rien. Dans l'énorme amoncellement de papiers qui remplissait jusqu'aux moindres recoins de sa cham-

bre, on retrouva un paquet, que dis-je ? une brassée de cartes de convocation dont il avait couvert le dos de notes méthodiquement disposées. A première vue, c'étaient des plans de sermons ou quelque chose d'analogue ; en réalité, c'étaient les questions d'examens qu'il avait rédigées pendant les vingt ans de son professorat ; chacun de ses étudiants y aurait retrouvé la sienne, marquée à son nom ; il se préparait à ces interrogations comme s'il eût dû lui même les subir. D'aucuns trouveront peut-être que c'était pousser bien loin la conscience. Il n'en est pas moins vrai que ce trait est caractéristique de l'homme. G. Godet ne laissait rien au hasard et pensait que tout ce qui vaut la peine d'être fait vaut aussi la peine d'être bien fait. Nous avons là, en partie du moins, le secret de son activité féconde.

Ce qu'il importe, toutefois, de mettre en lumière, c'est l'usage entièrement désintéressé qu'a fait G. Godet de ses hautes facultés ; si jamais homme eut le cœur bien placé, c'est celui dont, aujourd'hui encore, malgré près de sept ans écoulés, nous ne cessons de déplorer la perte.

Ceux qui n'ont fait qu'entrevoir G. Godet se demanderont peut-être si nous ne nous laissons pas aller ici à une pieuse exagération. On a dit à plus d'une reprise qu'il n'était pas d'abord facile ; plusieurs se sont plaints de ses vivacités, de ses brusqueries ; on pourrait rappeler aussi qu'il prenait assez souvent un malin plaisir à déconcerter par quelques traits narquois ceux qui lui adressaient la parole. Mais ce n'étaient là que des dehors ; l'on se rendait compte bien vite que, sous cette écorce un peu rugueuse, se cachait un cœur excellent ; bien vite aussi. l'on avait l'occasion de constater que cet homme qui détestait les grandes effusions et les démonstrations sentimentales était le plus fidèle et le plus dévoué des amis. Il n'est aucun de ses anciens paroissiens, aucun de ses anciens étudiants surtout, pour qui sa mort n'ait été un deuil personnel. Tous avaient la conviction que quoi qu'il leur arrivât, même par leur faute, même après avoir gardé vis-à-vis de lui un silence de plusieurs années, ils pouvaient recourir à lui avec une entière confiance, certains qu'il ne ménagerait ni temps, ni peines, ni démarches pour leur venir en aide. Que de traits touchants nous pourrions rapporter

ici, si la discrétion extrême de notre frère ne nous obligeait à respecter le voile qu'il jetait lui-même sur ses actes de charité et de dévouement.

Ce qui frappait aussi tous ceux qui ont eu le privilège de pénétrer dans son intimité c'était son extraordinaire humilité. Certes, il avait conscience de sa valeur intellectuelle, mais il n'en tirait aucune vanité ; lui aussi se disait : Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? et il savait que si Dieu lui avait confié de grands dons, il n'en était tenu qu'à de plus grands égards envers ceux qui l'entouraient. Le sérieux et la sincérité avec lesquels il confessait ses imperfections étaient vraiment étonnants : s'il lui était échappé quelque brusquerie ou quelque parole trop vive, il en était profondément malheureux et ne recouvrait son calme et sa paix d'esprit que lorsqu'il s'était excusé auprès de la personne même qu'il croyait avoir offensée. Nous nous souvenons de tel de nos camarades qu'il avait un peu bousculé le matin et qui, l'après midi, eut la surprise de voir entrer dans sa chambre son professeur qui venait lui demander pardon de sa brusquerie et de sa mauvaise humeur.

L'un des traits les plus touchants de sa nature, c'était le respect, l'amour profond qu'il éprouvait pour son vénéré père. Ce regard aimant que F. Godet admirait tant chez son premier enfant est resté attaché, jusqu'à la fin sur celui qui avait guidé ses premiers pas dans la vie. Ne s'est-il pas en quelque sorte effacé derrière lui, et s'il n'a pas laissé d'œuvre théologique importante, n'est-ce pas pour avoir consacré le plus clair de ses loisirs, pendant ses dix dernières années tout au moins, à revoir et à remettre au point les livres de F. Godet ? Dire du bien de son père était un moyen infaillible de toucher son cœur et de gagner son affection. Peu de mois avant sa fin, au plus fort des dernières luttes ecclésiastiques, il reçut une lettre du rédacteur de l'*Église nationale*, M. le professeur Émile Dumont, qui, désireux comme lui, de conserver, malgré la diversité des points de vue, le lien de la paix entre les deux Églises, l'assurait de son affection personnelle et profitait de l'occasion pour lui dire tout ce qu'il devait à M. Frédéric Godet. Cet hommage spontané rendu à son père l'émut jusqu'aux larmes : « Il fait

bon, nous disait-il, avoir affaire à de tels hommes ! Sur certains points nous différons ; mais ce qui nous unit est plus fort que ce qui nous divise. »

Il n'était pas, du reste, inféodé aux idées de son père au point de renoncer vis-à-vis de lui au franc parler dont il usait envers chacun. Les « soirées théologiques » du vendredi, qui réunissaient chaque quinzaine les étudiants de la Faculté chez l'un de leurs professeurs, étaient souvent le théâtre de débats homériques entre le père et le fils. Un usage, hérité de la Vénérable Classe, voulait que la discussion fût ouverte par le plus jeune des assistants et que le dernier mot fût prononcé par le doyen. Georges Godet, qui, pendant la lecture du travail, n'avait cessé un instant de couvrir sa feuille de papier d'extraordinaires arabesques, prenait la parole immédiatement après les étudiants, donnait son avis... ou se refusait s'il s'agissait d'un point d'histoire ecclésiastique ou d'une question relative à la critique de l'Ancien Testament ; on consultait ensuite dans un ordre invariable M. Monvert, M. H. de Rougemont, M. Gretillat ; enfin venait le tour de M. F. Godet, et l'auditoire, suspendu à ses lèvres, avait le privilège de l'une de ces improvisations dont il avait le secret, à la fois enjouées et sérieuses, tour à tour majestueuses comme un fleuve ou véhémentes comme un torrent... Un silence ; la séance paraissait terminée, quand, soudain, du bout de la table, une protestation s'élevait ; c'était G. Godet qui signifiait son dissentiment ; et alors, c'était la bataille ; le fils, avec une ardeur intrépide, mettait en lambeaux l'argumentation du père : le père se défendait avec un grand calme, point mécontent, cela se voyait, de rencontrer en son fils un contradicteur digne de lui.

Georges Godet, pourquoi le nier ? était un combattif ; non seulement la vue de l'injustice et de la cruauté éveillait en lui une indignation profonde, mais toute discussion le passionnait ; une erreur de raisonnement lui faisait lever les bras au ciel ; toute lenteur et toute négligence l'impatientaient ; nul n'était à l'abri de sa verve caustique et ses amis eux-mêmes n'étaient point épargnés. En réalité, cependant, il n'en avait qu'aux idées et n'éprouvait vis-à-vis des personnes aucun mauvais vouloir. Dans le fond, c'était un homme de paix, et

il l'a montré en mainte occasion. Il était entré dans l'Alliance évangélique non par entraînement, mais par conviction, et c'est très sincèrement qu'il a travaillé parmi nous au rapprochement des chrétiens. Nous avons déjà rappelé les efforts qu'il fit — et avec un plein succès — au cours des luttes ecclésiastiques de 1906 pour se maintenir sur le terrain des principes et pour prévenir, entre nos Églises une rupture qu'il aurait été le premier à déplorer. Il fut appelé, au lendemain de la votation du 20 janvier, à présider la séance de la Société des pasteurs et ministres neuchâtelois; l'heure était critique; un seul mot malheureux eût suffi à déchaîner la tempête. L'allocution qu'il prononça, dans sa sobriété voulue, fut précisément la parole d'apaisement que la circonstance réclamait; ceux qui l'ont entendue seront certainement heureux d'en retrouver ici la partie essentielle :

« Messieurs, dans cette première séance de l'année, permettez moi de vous exprimer mes vœux pour que cette nouvelle année soit bonne pour *chacun de vous* et pour *vos paroisses*.

« Nous venons de traverser des temps difficiles. Notre Société qui, dans le passé, a servi à établir et à développer entre nous des *rapports fraternels*, nous est, en des temps comme ceux-ci, plus *nécessaire* et *précieuse* que jamais. Puisse-t-elle répondre véritablement, pendant l'année 1907, au but que lui assigne l'article 3 de ses statuts : « *Maintenir entre ses membres l'unité de l'esprit par le lien de la paix* »

« Après tout, nous sentons bien qu'avec des vues différentes à beaucoup d'égards, nous travaillons en vue d'un *même grand but*, le *bien moral* et religieux de notre peuple, et que nous avons envers lui *un grand et commun devoir* : lui apporter l'Évangile de *Jésus-Christ* !

« C'est cette *œuvre spirituelle* que nous allons reprendre les uns et les autres avec une nouvelle ardeur, et à cette tâche, belle entre toutes, que nous nous vouerons toujours plus *tout entiers* !

« Que notre devise soit celle de l'apôtre : « *Oubliant les choses qui sont derrière nous* pour nous avancer vers celles qui sont *devant nous*. »

Les mots en italiques sont soulignés dans son manuscrit ; il sut aussi, en les prononçant, les souligner de sa voix chaude,

rendue légèrement tremblante par la solennité du moment, et cet appel d'un homme qui avait le droit de tenir ce langage a certainement contribué à rendre plus facile à ses collègues momentanément divisés la reprise du travail en commun.

X

L'incident que nous venons de rappeler nous amène tout naturellement à parler de la piété de G. Godet. Aucune esquisse de sa vie et de son caractère ne serait complète sans un témoignage rendu à la profondeur de sa foi et à la fidélité de sa vie chrétienne.

Comment G. Godet était-il devenu chrétien ? à quel moment sa religiosité d'enfant ou de jeune homme s'était-elle transformée en conviction mûrie et personnelle ?

Ce sont là des choses dont il ne parlait guère, et peut-être ferions-nous mieux d'imiter sa réserve. Une chose nous paraît sûre, cependant, c'est qu'il fut amené à l'Évangile avant tout par des besoins moraux. Certes, il n'était pas homme à dédaigner les satisfactions que procure à notre esprit la conception chrétienne du monde ; une religion de pur sentiment qui n'eût apporté aucune lumière à la raison n'aurait exercé aucun attrait sur lui ; néanmoins, ce n'était point par le côté intellectuel qu'il avait été tout d'abord saisi. En lui aussi, la foi était née de l'impression immédiate produite sur son cœur par la sainte figure du Rédempteur. Cette rencontre, il l'a décrite à plus d'une reprise, et cela en des termes où l'on reconnaît d'emblée l'inimitable accent de l'expérience personnelle.

Nous pensons ici à sa conférence sur *Jésus et la conscience*, qui, malheureusement, n'a point été publiée, et surtout à son admirable discours de rentrée : *Sur quoi repose notre Foi ?* Le passage central de cette étude mérite d'être reproduit tout entier. Il montrera aussi que G. Godet pouvait s'élever à la plus haute éloquence : « Vous avez connu, Messieurs, des êtres sur le front desquels se lisaient la noblesse de l'âme,

l'élévation des sentiments, la loyauté du caractère et dont vous n'eussiez pu associer la pensée à rien de bas ou d'impur ; des êtres à la fois forts et tendres, dont le regard respirait la bonté, dont le sourire répandait la joie, dont la seule présence réchauffait votre cœur ; vers lesquels vous vous sentiez invinciblement attiré, bien qu'en vous comparant à eux vous vous sentiez médiocre et mauvais : leur vertu vous jugeait, leur beauté morale vous subjuguait... C'est une impression analogue et pourtant différente que j'éprouve en présence de Celui qui remplit de son œuvre et de sa parole les pages du Nouveau Testament. Je me sens à la fois jugé et attiré. Jugé, comme je ne l'ai jamais été par aucun mortel, car de tous ceux dont le caractère moral a produit sur moi une impression profonde, je sens bien qu'il leur manque quelque chose ; je les ai vus, quelque jour, sujets à d'humaines faiblesses, cédant à quelque impulsion égoïste, à quelque mouvement de vanité, inconséquents à leurs principes ; je les ai vus — ou si je ne les ai pas vus, ils me l'ont dit — pécheurs comme moi, semblables à moi, y compris le péché, déchus eux aussi, ne différant de moi que par le degré de la déchéance morale... Je sais leur cœur semblable au mien, c'est-à-dire mauvais, quelle que soit l'apparente pureté de leur vie. Et j'ai été, le dirai-je, consolé de mes faiblesses et de mes chutes en constatant qu'eux aussi ils étaient malades !

« Je m'approche de Jésus, je le regarde attentivement : il est mon frère, un homme, le plus homme qui ait passé sur la terre, car il sent, il aime, il souffre, il pleure, il lutte comme aucun... Sa vie passe devant mes yeux : j'ai beau considérer, scruter ; je ne vois pas de lacunes, je ne découvre pas de taches, je ne puis constater de défaillances ! Le vase est sans fissures. Ou encore sa vertu, c'est la robe sans couture tissée d'une seule pièce ; rien n'y manque, et les traits en apparence les plus opposés y sont réunis sans effort dans une lumineuse harmonie ; sainteté et amour, austérité et tendresse, dignité et humilité, énergie invincible et renoncement, conscience de sa force et sacrifice de soi jusqu'à la mort... Devant cette figure, ma conscience s'incline. elle a trouvé son maître, car il ne m'est pas possible de concevoir une perfection plus haute que celle que je trouve ici

réalisée, vécue. Je suis contraint de le confesser : Jésus c'est le Bien fait homme, le Bien vivant.

« Et si, de lui, mes regards se reportent sur moi-même, ah ! c'est maintenant que je me vois mauvais, que je me sens jugé et condamné : cette perfection morale, dont il vient de faire pour la première fois briller l'idéal devant mes yeux, met mon péché dans tout son jour ; elle fait éclater mon égoïsme, ma lâcheté, ma souillure. C'est une révélation qui vient de s'opérer. Ma vie n'est plus à mes yeux que malice, orgueil et mensonge. Je ne vois dans mes œuvres réputées bonnes que vanité et hypocrisie. Le Saint de Dieu me juge, je me hais moi-même ! Et cependant il ne me hait pas. Il me condamne puisqu'il hait le péché ; il y a entre lui et moi un abîme puisqu'il est parfaitement juste et bon ; et cependant il a pour moi des paroles d'infinie douceur ; il m'ouvre ses bras, je me sens aimé. »

De cette page qui montre à quel point G. Godet avait subi dans sa piété l'influence de Pascal, de Vinet... et de F. Godet lui-même, il est difficile de ne pas rapprocher le fragment suivant de ses conférences sur le *Salut par la Foi* données à Paris, dans le Temple de Pentemont, le 21 et le 23 mars 1899 et publiées ensuite sous forme de brochure. On y retrouve la même chaleur contenue, la même gravité émue à laquelle on reconnaît l'homme qui ouvre le sanctuaire de son cœur et livre le secret de sa vie intérieure :

« L'exemple est une force, mais cette force ne suffit pas. Or, il y a dans la croix une autre puissance, une puissance plus grande que celle de l'exemple. Elle est une manifestation de la sainteté de Dieu, qui doit m'inspirer l'horreur du péché. Mais elle n'est pas moins une manifestation de son amour. Si ma condamnation y est écrite, la grâce y surabonde par-dessus la condamnation. Cet amour, nous ne pouvons y croire, sans qu'un monde nouveau s'ouvre pour nous ; le poids du péché est enlevé, la paix avec Dieu est rétablie, le fils est réconcilié avec le père. Il ne s'agit plus simplement de volonté, de résolution de bien faire. Le fils coupable et repentant est revenu avec la résolution de changer de vie, comme qu'il dût être accueilli par le père ; celui-ci l'eût-il accablé de reproches, il eût courbé la tête, reconnu

que ces reproches étaient mérités, résolu à tout faire pour mériter désormais son approbation. Mais le père lui a ouvert ses bras, il lui a mis l'anneau au doigt, il l'a reçu comme son fils, sans lui faire aucun reproche sur son passé, comme si *rien* ne s'était passé. Il y a maintenant dans le cœur du fils tout autre chose qu'une froide résolution de bien faire, il s'est senti aimé et *il aime*. L'amour du père l'enveloppe et le transforme. Jamais il n'eût osé s'attendre à un tel accueil ; il en est comme écrasé ; la joie inonde son cœur, une inexprimable reconnaissance le remplit. Et alors il n'y a plus de résolutions à prendre, d'effort à faire ; car *il ne peut autrement* ; il lui paraît naturel d'obéir, de faire la volonté du père, de lui témoigner son amour par son dévouement. L'amour est une force, la grande force, et l'amour l'étreint, le presse, comme dit saint Paul : « La charité du Christ nous presse. » Celui qui a compris cet amour, goûté cet amour, il est moralement impossible qu'il dise : « Péchons, puisque la grâce abonde. »

L'homme qui parlait ainsi n'était pas un théologien raisonnant à froid sur « les vérités de la Révélation », mais un chrétien qui avait, selon l'expression de Pascal, compris l'Evangile par le cœur. Il avait accepté humblement le salut et mis sa vie tout entière au service de Dieu et de ses frères. Sans doute, il n'y avait rien d'exubérant dans les manifestations de sa foi ; il était, à tort ou à raison, plutôt hostile à certaines méthodes importées d'Angleterre ou d'Amérique, réservant ses préférences à des formes de piété plus voisines de nos traditions et plus en harmonie avec notre tempérament national ; mais il n'y avait en lui nulle étroitesse ; il avait assez de discernement spirituel pour reconnaître la sève chrétienne authentique même dans les végétations exotiques, et assez de ferveur pour que tous ceux qu'animait une piété véritable ne tardassent pas à reconnaître en lui un frère.

C'est sa piété qui fut l'âme de sa vie de dévouement, qui fut aussi l'inspiratrice de son inlassable activité ; c'est sa piété encore qui lui permettait de se trouver heureux au milieu des humbles et non pas seulement parmi les intellectuels dont sa tournure d'esprit devait le rapprocher ; c'est sa piété qui a ouvert son cœur à la miséricorde et à la compas-

sion et qui l'a porté à se faire le champion des opprimés ; c'est sa piété enfin qui lui a aidé à exercer sur lui-même une discipline constante et dont tous ceux qui l'ont connu de près ont constaté les heureux effets.

Ce progrès spirituel se marqua tout particulièrement au soir de sa vie ; l'épreuve, nous l'avons vu, ne l'avait point épargné ; de plus en plus ses regards se détachaient de ce monde visible pour se tourner vers « les horizons lointains », où tant de ses amis les plus chers l'avaient précédé. C'est ainsi que s'était produite chez lui une maturité grave et recueillie qu'éclairait de plus en plus un rayon de douce sérénité. Par moments on s'étonnait de sa douceur, de l'effusion avec laquelle il remerciait pour les plus légers services. Une des dernières prières que l'on recueillit sur ses lèvres fut que Dieu bénît ceux qui l'avaient entouré pendant les dernières années de sa vie et avaient allégé pour lui le poids de la solitude. « Oui, l'amour ! » murmurait-il peu d'heures avant sa fin, montrant ainsi quelle avait été la préoccupation suprême de son existence.

Tout cela fut admirablement résumé dans l'allocution prononcée sur sa tombe par un de ses amis les plus intimes, M. le professeur Ch. Porret. Chacun en l'entendant eut l'impression qu'il avait dit le dernier mot sur G. Godet :

« Je ne veux pas répéter ce que l'on a dit déjà sur sa personne. Il me suffira de dire que pour ceux qui avaient le privilège de pénétrer plus avant que l'apparence immédiate, il était d'un dévouement sans bornes, d'une fidélité à toute épreuve et d'une incorruptible droiture. Il est peut-être un bon nombre de personnes qui pensent qu'il fut avant tout un homme de tradition, suivant fidèlement les ornières que son milieu lui avait tracées. Rien n'est plus loin de la réalité. Personne ne fut moins traditionaliste que notre ami. Jamais il ne jura sur la parole de qui que ce fût. De nature, il était réfractaire à la foi. Il a dû conquérir toutes ses convictions à la pointe de l'épée, et il ne se livra à la vérité que pour avoir été vaincu par elle. Voilà pourquoi avec un tempérament si éminemment intellectuel et scientifique, il fut le pasteur consciencieux que nous avons entendu, mettant toujours la vie chrétienne au premier plan et lui subordonnant tout le reste.

« On dit souvent que l'Évangile est impuissant à vaincre les défauts de notre nature, et c'est bien là une des objections les plus sérieuses que l'on puisse faire à la vérité chrétienne. Eh bien ! notre ami n'a pas prêté à cette accusation. Il était quelqu'un, il avait une individualité fortement marquée, et comme tel, il avait des aspérités et des angles quelque peu vifs. Mais il a fidèlement lutté pour en triompher, et ceux qui l'ont vu de près ces dernières années savent que ses efforts n'avaient pas été vains et que, chez lui, la grâce de Dieu avait sur bien des points triomphé du caractère naturel. Aussi nous est-il doux d'entendre, dans cette journée où nous le pleurons et où nous deplorons ce qu'il aurait pu nous donner encore, retentir par-dessus tout la louange à Dieu qui nous l'a donné. Oui, à Dieu soit la gloire pour l'œuvre qu'il a accomplie en lui et par lui ! »

XI

Il nous reste encore, pour terminer notre tâche, à caractériser l'œuvre théologique de G. Godet. Ce n'est pas tout à fait chose facile, car cette œuvre, il faudrait la chercher non dans ses publications dont plusieurs ne furent après tout que des écrits d'occasion, mais dans son enseignement — labeur de vingt années — dont nous ne connaissons malheureusement qu'une faible partie. Il faudrait s'attacher surtout à décrire son exégèse si travaillée, si solide, si savante, toute pénétrée de son clair bon sens et guidée par le tact chrétien le plus averti. Le volume auquel ces pages servent d'introduction en donnera quelque idée, alors même qu'il y manquera la chaleur, l'animation, l'émotion même qui donnaient tant d'autorité, de charme et de puissance spirituelle à l'enseignement de G. Godet. Nous ne reviendrons pas ici sur ce que nous avons dit plus haut de sa science si précise, si droite, de sa méthode si claire, de l'impartialité absolue avec laquelle il rapportait et discutait l'opinion des théologiens dont il ne partageait pas les vues. Nous nous bornerons à définir

en quelques pages ce que fut son orientation théologique.

G. Godet, comme son père, a été parfois mal jugé; on l'a pris plus ou moins pour un représentant attiré des tendances conservatrices, toujours prêt à foncer, d'une belle ardeur, sur les opinions modernes. On oubliait qu'élevé dans un milieu où les antiques traditions protestantes avaient conservé une bonne partie de leur autorité, un milieu où les vues très arrêtées du Réveil comptaient de nombreux partisans, il a dû tout d'abord s'en dégager et l'a fait avec une sincérité et une liberté d'esprit auxquelles on ne peut que rendre hommage; on oubliait aussi, ou peut-être on ne savait pas, qu'il n'a jamais sanctionné de son silence une théologie qui n'était pas ou n'était plus la sienne et s'est efforcé loyalement, quoique avec prudence, de gagner à ses vues un public toujours prompt à prendre ombrage et à s'effaroucher. Il a fait plus d'une fois hocher la tête à de braves gens qui l'accusaient, — qui l'accusèrent même publiquement — de faire œuvre néfaste et de saper les bases de la foi.

Une des premières questions sur lesquelles il eut à se mettre au clair fut celle de l'inspiration des saintes Écritures. Éclairé par ses études, par ses recherches personnelles, et surtout, semble-t-il, par la lecture de l'ouvrage de Frédéric de Rougemont sur *Christ et ses Témoins*, il fut amené à prendre ouvertement position contre la conception théopneustique de Gaussen et du comte de Gasparin. Il le fit franchement et sans réticences, persuadé de faire œuvre utile en disant simplement la vérité, invitant ses auditeurs ou ses lecteurs à s'incliner devant l'autorité des faits.

« Les faits ! Ils se résument à cet égard dans ce qu'on a appelé « l'infirmité » de l'Écriture sainte : variantes de textes, divergences entre les documents, erreurs de détail, traces évidentes du tempérament et de la faillibilité humaine des auteurs. Tout cela prouve à l'évidence que l'idée théopneustique d'un livre dicté de Dieu, infaillible jusqu'en ses moindres détails, est une fiction, dont nous osons dire qu'elle est irrévocablement condamnée; il n'y a pour ainsi dire qu'une voix là-dessus dans le monde des théologiens et des pasteurs. Soyez sûrs, d'ailleurs, que le point de vue théo-

pneustique, aujourd'hui abandonné des théologiens, n'est pas celui qui glorifie le mieux la beauté et la divinité de l'Écriture. Écrite par des hommes, dans des conditions analogues à celles de tout autre livre et avec des chances d'accident semblables, la Bible, vivant témoin de la foi et des expériences des hommes de Dieu en présence de la révélation, dont le souffle inspirateur se fait sentir à chaque ligne de leurs ouvrages, n'est-elle pas bien plus divine et plus belle que si elle avait été écrite, comme sous dictée, par des scribes, instruments passifs du Saint-Esprit ! » Ainsi s'exprimait-il dans un discours ¹ prononcé en 1895 à l'Assemblée générale de la Société biblique de France. Il n'avait pas été moins explicite dans la série d'articles qu'il avait écrits en 1882 sur le même sujet dans le *Journal religieux*.

Comme son père, il avait, dans le domaine de la christologie, rejeté le dogme orthodoxe des « deux natures » et lui avait substitué la théorie de l'abaissement volontaire du Fils de Dieu, non dans un but spéculatif, mais dans l'intérêt même de la piété et pour sauvegarder l'humanité de Jésus. Il avait rejeté de même la doctrine de la prédestination, non d'un coup d'épaulé, mais à la suite d'une étude attentive des textes bibliques et des principaux monuments de la dogmatique calviniste. Il repoussait encore la théorie juridique de la rédemption par le sang de Christ : « Je suis loin de penser, avec l'ancienne orthodoxie, qu'il fallait à Dieu du sang pour pardonner. Un père a-t-il besoin, pour lui pardonner, d'autre chose que du retour de son fils repentant ? » ² Il était loin de reprendre à son compte tout ce que l'ancienne Église a décidé et inscrit dans ses formules ; il ne retenait, de l'héritage du passé, que ce qu'il avait réussi à s'approprier réellement, et quand il laissait tomber quelque chose, il n'a jamais hésité à en faire l'aveu.

D'autre part, comme G. Godet n'a jamais séparé, ni dans ses études personnelles ni dans son enseignement, la théologie des intérêts de la piété, il s'est attaché de préférence à ce qui tend à nourrir la foi et à l'affermir. C'est là tout le

¹ *Notre Bible*. Revue de Théologie et des Questions religieuses janvier 1896.

² *Le salut par la foi* p. 68.

secret de l'attitude conservatrice dont certains lui ont fait un grief. Il croyait fermement à l'intervention de Dieu dans l'histoire et à l'existence d'un plan divin en vue du salut de l'humanité :

« Ce plan divin, pouvez-vous le méconnaître, au travers des grandes phases du développement religieux de l'humanité que nous relate la Bible ? Ne le voyez-vous pas, prenant son point de départ dans la création et la chute pour apparaître tout d'abord dans la vocation d'Abraham, puis dans l'œuvre de Moïse et dans la prédication des prophètes, où éclate ce spiritualisme universaliste dont l'antiquité n'offre pas d'autre exemple et qui aboutit à Jésus-Christ et à la fondation de l'Église, dans laquelle cette pensée divine trouve son plein épanouissement ? Je le touche du doigt, à certains moments surtout, qui sont comme les nœuds de l'histoire, marqués par les grandes personnalités historiques dans lesquelles je reconnais les facteurs décisifs de la marche en avant de l'humanité. A quelque moment qu'ait été composé le Pentateuque, toujours est-il que les récits qu'il renferme reposent sur des données et des traditions plus anciennes, dont le caractère spiritualiste frappe surtout lorsqu'on les compare aux documents et aux traditions du paganisme : qu'Abraham et Moïse, leur foi monothéiste, ne sauraient être des mythes ; que la prophétie messianique enfin est un fait. Il reste, si nous passons de l'Ancien Testament au Nouveau, que, quelles que soient les solutions proposées par la critique des Évangiles, la personne de Jésus-Christ est là, le grand miracle, dans son caractère unique de sainteté ; il reste que Jésus est le révélateur parfait de la pensée divine, qu'il est lui-même la vivante et suprême révélation. Son caractère divin s'impose directement à notre conscience, quels que soient les résultats de l'étude critique des documents. » ¹

Centre de l'histoire. Jésus-Christ est aussi le centre de la Bible ; les livres qui forment le Nouveau Testament ont été écrits, en partie du moins, par des hommes dont il a fait l'éducation et dont la parole, tout imprégnée de son esprit,

¹ *Notre Bible*, pages 46 et 47.

a une autorité, non pas sans doute égale à la sienne, mais une autorité *réelle* devant laquelle nous nous inclinons, surtout quand nous constatons l'accord qui existe entre les disciples, malgré la différence du point de vue où chacun d'eux s'est placé. L'Ancien Testament, d'autre part, a reçu sa sanction ; il lui a reconnu constamment le caractère d'une révélation ; il s'en est nourri comme de la Parole de Dieu. Et d'ailleurs, si la révélation divine en Jésus Christ est un fait réel, ce fait ne saurait être isolé. On ne peut le concevoir sans une révélation préparatoire et progressive dont l'Ancien Testament est précisément le monument. C'est ainsi que la Bible forme, non pas un bloc, mais un tout organique ; elle nous fournit une vue d'ensemble, liée, complète, authentique du plan divin pour le salut du monde.

La Bible était ainsi pour G. Godet la norme de la foi chrétienne, non pas norme extérieure, sans doute, dont chaque phrase, chaque mot eût été revêtu d'une même autorité, mais norme quand même, à l'esprit de laquelle doit rester fidèle quiconque prétend au nom de chrétien. Et voilà pourquoi il a voulu être un chrétien biblique, voilà pourquoi c'est de la Bible qu'il a tiré la substance de sa prédication et de son enseignement, voilà pourquoi il a regardé avec défaveur tout ce qui était de nature à diminuer la confiance qu'on peut avoir en elle.

Chrétien biblique, il a voulu l'être, quand, discutant la question des fondements de la foi, il a tenu, non pas à écarter l'expérience — rien n'était plus éloigné de sa pensée, même quand il s'opposait au subjectivisme des Astié, des Chapuis, des Sabatier, — mais à l'unir intimement au fait primordial qui l'engendre, à savoir le fait — historique selon lui, attesté par la Bible — de la sainteté, de la divinité de la personne du Rédempteur

Chrétien biblique, il a voulu l'être encore, quand, discutant avec M. Paul Chapuis la question de la préexistence de Jésus, il a soutenu que, sans être un des éléments générateurs de la foi, la préexistence affirmée par Jésus, par Paul, par Jean, nous est nécessaire pour maintenir la conception — biblique elle au si, — d'un Christ qui vient d'En-haut, d'un Christ qui est vraiment le don de Dieu à l'humanité

et non le produit le plus élevé de l'évolution morale et religieuse de la race.

Chrétien biblique, il le fut encore quand il soutint contre ceux qui opposent l'enseignement de Jésus à celui de Paul, l'identité foncière de ces deux enseignements ; et cela non pas au nom d'un *a priori* dogmatique quelconque, mais en se fondant sur l'étude minutieuse, attentive qu'il avait faite de toute la question.

Certes, nous ne dirons pas qu'il ait toujours trouvé dans cette méthode un moyen sûr et aisé de résoudre les problèmes théologiques à son entière satisfaction ; encore moins qu'il se soit cru en droit d'imposer à autrui les solutions auxquelles il arrivait sur cette voie. Il connaissait trop bien la complexité de ces problèmes et la diversité des esprits pour s'ériger en juge de ses frères et pour ne pas respecter l'opinion de ceux qui voyaient les choses autrement que lui. Mais il était heureux de se sentir dans le grand courant de la foi de l'Eglise et d'offrir en aliment à ses paroissiens et à ses élèves plus et mieux que sa propre pensée, le témoignage apostolique, la pensée même de Christ. C'est ce qui a donné à sa parole un accent d'autorité que nul ne pouvait méconnaître et ce qui a fait de lui, dans les choses de la religion, un guide que nombre d'âmes ont pu suivre avec le sentiment d'une entière sécurité.

Notre prière, en terminant cette étude, est que Dieu accorde à notre Eglise, à l'Eglise tout entière, des pasteurs et des théologiens en qui revive l'esprit de l'homme de cœur, du penseur profond, du chrétien vivant auquel nous avons tenté de rendre hommage.

A. T.

COMMENTAIRE

SUR LA

SECONDE ÉPITRE DE SAINT PAUL AUX CORINTHIENS

[Les adjonctions, observations et notes placées entre crochets, et la traduction intercalée dans le commentaire sont du rédacteur, qui a largement profité, pour celle-ci comme pour celles-là, des remarques et des conseils de M. le professeur Ch. Porret, à Lausanne, et de M. le pasteur P. Comtesse, à Valangin.]

INTRODUCTION

§ 1. De 1 à 2 Corinthiens. ¹

Il y a deux manières principales de comprendre et de présenter le rapport qui existe entre les deux lettres de Paul aux Corinthiens qui nous ont été conservées.

Bon nombre d'exégètes ou de critiques admettent que la seconde a été écrite très peu de temps après la première (dans l'été ou l'automne de la même année) et croient devoir rapporter à celle-ci certaines expressions de celle-là qui parlent d'un résultat réjouissant, dont Tite vient d'apporter la nouvelle à l'apôtre. D'autres supposent un espace de temps beaucoup plus considérable entre les deux lettres et pensent que la seconde épître fait allusion, non à la première, mais à des événements plus récents qui se seraient produits pendant cet intervalle.

1. — La première opinion est l'opinion traditionnelle, défendue encore par MEYER et WEISS (de même BAUR, HOFMANN, HEINRICI, ZAHN). Selon ces interprètes, il n'y a à placer entre 1 et 2 Cor. que les faits suivants :

a) D'abord le retour de Timothée² à Éphèse auprès de Paul (2 Cor. I, 1). Timothée, si du moins il était allé jusqu'à Corinthe (ce qui peut être mis en doute), aurait rapporté à Paul

¹ [Pour tout ce qui concerne la fondation de l'Église de Corinthe et les événements survenus au sein de cette Église dans les années qui suivirent, ainsi que pour les circonstances de la composition, le plan et le contenu de 1 Cor., cf. F. GODET, *Commentaire sur la 1^{re} épître aux Corinthiens* (Neuchâtel, Attinger frères, 1886-1887) et *l'Introduction au Nouveau Testament* du même auteur, 4^{er} vol., *Les épîtres de saint Paul* (ibid., 1893).]

² Pour l'envoi de Timothée à Corinthe, cf. 1 Cor. IV, 17; XVI, 10. 11.

des nouvelles de l'effet produit par 1 Cor., et ces nouvelles auraient motivé :

b) Une mission de Tite à Corinthe. Notre lettre (2 Cor.) fait plusieurs allusions à cette mission ; elle nous montre Tite revenant précisément de Corinthe au moment où Paul écrivait 2 Cor. Paul, à Éphèse, très angoissé au sujet de l'état des choses à Corinthe, y avait en toute hâte dépêché Tite (2 Cor. II, 13 ; VII, 5. ss.) et il attendait avec anxiété son retour. Pendant l'absence de Tite, l'apôtre avait quitté Éphèse (son départ avait été hâté par le tumulte de Démétrius, Act. XIX) et il était venu attendre Tite à Troas, où il lui avait peut-être donné rendez-vous. Celui-ci ne revenant pas, il avait passé en Macédoine pour le rencontrer plus tôt, et Tite enfin était arrivé et avait consolé et rejoui l'apôtre par les bonnes nouvelles qu'il apportait de Corinthe. La lettre de Paul avait été bien accueillie, la grande majorité de l'Église s'était rangée à son autorité ; mais il y avait encore une minorité contre lui. C'est sous ces impressions que Paul prend la plume et écrit une lettre pleine de tendresse pour l'ensemble de l'Église, mais sévère (dans sa dernière partie, ch. X-XIII) pour les adversaires. Il espère que, quand il viendra, sous peu, à Corinthe, tout sera définitivement rentré dans l'ordre, et qu'il n'aura pas besoin de sévir. Il charge Tite, qui a si bien réussi dans sa première mission à Corinthe, de porter cette nouvelle lettre (2 Cor. VIII, 6) et de préparer le prochain séjour de l'apôtre, devenu maintenant possible.

Ainsi, entre les deux épîtres, il n'y aurait au fond que la mission de Tite à Corinthe ; et, sauf le changement survenu dans les dispositions de l'Église, la situation supposée par la seconde lettre serait à peu près la même que pour la première ; 2 Cor. ne serait que de quelques mois postérieure à 1 Cor.

2. — Mais nous croyons que notre lettre renferme les indices d'une série de faits plus considérables et plus compliqués survenus depuis la composition de 1 Cor., et d'une situation de l'Église sensiblement différente, trop différente pour que les deux lettres puissent avoir été écrites à peu de mois seulement d'intervalle.

a) C'est d'abord un séjour de Paul lui-même à Corinthe. Les

passages XII, 14 ; XIII, 1, mettent ce second séjour hors de doute : quand Paul dit qu'il se dispose à se rendre pour la troisième fois à Corinthe (*τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*, XIII, 1 ; *ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἐτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, XII, 14), il ne peut vouloir dire qu'il fait pour la troisième fois le *projet* de venir (BAUR). La manière dont Paul parle de son dernier séjour à Corinthe ne peut d'ailleurs s'appliquer au séjour de fondation, comme le veut BAUR : car il parle de ne pas venir de nouveau dans la tristesse (*ἐν λύπῃ*), d'être de nouveau humilié (II, 1 ; XII, 21) ; le précédent séjour a donc été douloureux, humiliant même pour l'apôtre.

Ce second séjour, supposé par 2 Cor., ne peut avoir eu lieu avant 1 Cor., comme le veut ZAHN. En effet, on n'en trouve pas de traces dans cette lettre. Les allusions à un précédent séjour, qu'on y rencontre, se rapportent évidemment au séjour de fondation, et en revanche l'apôtre y promet à plusieurs reprises une prochaine visite (cf. 1 Cor. IV, 18. s. ; XVI, 5. ss.) : celle précisément qui est partout supposée dans 2 Cor. et qui avait été si pénible pour l'apôtre. C'est dans 2 Cor. que sont toutes les allusions au second séjour.

Nous admettons donc une visite de Paul à Corinthe entre les deux lettres (visite non mentionnée dans le livre des Actes), peu avant la composition de 2 Cor.

b) C'est ensuite *une lettre (perdue) de Paul aux Corinthiens*, à placer entre 1 et 2 Cor. ¹ En effet, Paul fait à plusieurs reprises allusion dans 2 Cor. à une lettre qui a précédé notre épître et dont Tite doit avoir été le porteur. Cette lettre peut-elle être 1 Cor., comme le pensent encore beaucoup de critiques, ou bien s'agit-il d'une lettre aujourd'hui perdue, comme l'ont cru BLEEK et à sa suite CREDNER, NEANDER, EWALD, BEYSCHLAG, GODET, KLÖPPER, etc. ?

Il est impossible, quoi qu'en dise ZAHN, d'appliquer sérieusement à 1 Cor. ce que Paul dit dans 2 Cor. soit de sa propre situation au moment où il écrivait la lettre en ques-

¹ Cette lettre intermédiaire est la troisième des épîtres que Paul envoya aux Corinthiens, car 1 Cor. suppose déjà une lettre antérieure (cf. V, 9) et est en réalité la seconde. 2 Cor. devient ainsi la quatrième.

tion : ἐκ πολλῆς θλίψεως καὶ συνοχῆς καρδίας... διὰ πολλῶν δακρύων (II, 4), soit de l'effet produit par cette lettre, qui a causé une si grande tristesse et qui était si sévère que Paul s'était un moment repenti de l'avoir écrite (VII, 8-11). Sans doute, 1 Cor. renferme des passages sévères, mais en somme l'impression est plutôt favorable à l'Église. Paul débute par l'action de grâces; il termine d'une manière très affectueuse. Rien ne trahit l'angoisse, les larmes : l'exposé est magistralement calme, mesuré. A peine y a-t-il quelques expressions vives ou ironiques. Cette épître ne répond en rien au tableau que Paul trace de celle qui a précédé 2 Cor. Enfin les passages VII, 12 et II, 5-10, où Paul parle d'un individu auquel il pardonne si l'Église lui pardonne, ne s'appliquent pas davantage à 1 Cor. Si la lettre en question était 1 Cor., ce personnage ne pourrait guère être que l'incestueux de 1 Cor. V. Mais les expressions de Paul dans 2 Cor. ne sauraient s'appliquer à ce cas : elles prouvent toutes qu'il s'agit d'une offense personnelle faite à l'apôtre. Au ch. VII, les termes du v. 12 conduisent naturellement à voir dans Paul lui-même le ἀδικηθεὶς. Ou bien ce ἀδικηθεὶς serait-il le père de l'incestueux ? Mais alors comment Paul dirait-il qu'il a écrit seulement afin que le zèle de l'Église en sa faveur se manifestât et qu'il ne l'a fait « ni à cause de l'offenseur (ἀδικήσας) ni non plus à cause de l'offensé (ἀδικηθεὶς) » ? Ces derniers mots ne se comprennent que si le lésé est Paul lui-même, et quant aux mots précédents (« ni à cause de l'offenseur »), ils seraient difficiles à accorder avec ce que Paul dit dans 1 Cor. V du salut de l'incestueux. Enfin, c'est sur un autre ton que Paul parlerait d'une affaire comme celle de l'incestueux. S'il y a eu une visite de l'apôtre à Corinthe entre 1 et 2 Cor., nous comprenons que l'affaire de l'incestueux, dont traitait 1 Cor., devait être finie depuis longtemps quand Paul écrit 2 Cor. Il s'agit donc d'un cas tout nouveau.

Ainsi nous tenons pour établi qu'il y a eu : 1^o une visite de Paul à Corinthe, et 2^o une lettre aux Cor. (perdue) entre 1 et 2 Cor. Cf. sur cette visite et cette lettre : WEIZSÄCKER, *Apost. Zeitalter*, 1^{re} éd., p. 299-310 ; PFLEIDERER, *Urchristentum*, 1^{re} éd., p. 103-110, et les introductions au N. T. de HILGENFELD, JÜLICHER, etc.

3. — Cette visite et cette lettre doivent avoir été en rapport étroit l'une avec l'autre, car l'apôtre parle de toutes deux dans des termes tout à fait semblables : cf. II, 1. ss. (visite) et VII, 8. ss. (lettre). On ne peut douter que lettre et séjour ne se rapportent à la même période et aux mêmes faits. En outre, il est très probable que la visite a dû précéder la lettre, car l'apôtre dit expressément (II, 3. 4) que la lettre a été écrite pour éviter un nouveau séjour *ἐν λόπῃ*. On voit d'ailleurs que cette lettre sévère a immédiatement précédé 2 Cor. ; c'en est l'occasion. Dans 2 Cor. l'apôtre conclut les tractations qui avaient été poursuivies par la lettre sévère et la mission de Tite, et qui déjà auparavant, dans son second séjour, avaient été commencées, mais étaient restées inachevées. Pendant ce séjour a dû se passer ce qui a motivé la lettre sévère : celle-ci devait amener le changement décisif et Paul, en l'écrivant, risquait tout. De là son angoisse jusqu'au retour de Tite !

Voici donc quel a été le cours probable des choses ¹ : Paul, après avoir écrit 1 Cor., comptait quitter Éphèse au bout de peu de temps ; mais, avant qu'il eût tout réglé à Éphèse, une circonstance inconnue (peut-être le retour de Timothée et les mauvaises nouvelles que celui-ci rapportait de l'Église de Corinthe, laquelle d'après 1 Cor. donnait déjà beaucoup à penser à l'apôtre) le décide à se rendre inopinément à Corinthe. Le cas supposé 1 Cor. IV, 21 (venir *ἐν ῥάβδῳ*) se réalise. Le séjour, bref sans doute, se passe *ἐν λόπῃ* : Paul rencontre dans l'Église une grande opposition (probablement du parti *οἱ Χριστοῦ*). Ses adversaires font ce que laisse entrevoir 1 Cor. IV, 3 : ils prononcent une sentence sur lui, déclarant son droit d'apôtre nul. Il faut qu'à cette occasion, entre autres, un individu se soit élevé contre Paul et l'ait personnellement offensé de la manière la plus grave (2 Cor. II ; VII), sans doute en l'accusant d'être apôtre de lui-même, apôtre menteur, orgueilleux, ayant perdu le sens, etc. (tout cela résulte de 2 Cor.). Cette offense doit avoir été publique, directe, faite à l'apôtre personnellement présent, et sans que l'Église ait énergiquement pris position contre l'offenseur et pour l'of-

¹ Cf. WEIZSÄCKER, 4^{re} éd., p. 305. 309. s. ; JÜLICHER [6^{me} éd., p. 79. 80]

fensé. Paul est donc obligé de quitter brusquement Corinthe : il part dans la douleur et l'indignation, et c'est peu après que, d'Éphèse où il est revenu, il écrit et envoie par Tite cette terrible lettre qui devait causer tant de chagrin aux Corinthiens et à lui-même, promettant toutefois de revenir bientôt si elle produisait son effet. Il annonçait (ceci résulte de ce qu'il dit de ses plans de voyage changés, 2 Cor. I et II) l'intention de venir directement chez eux, pour peu de temps, et de se rendre de là en Macédoine, mais pour revenir ensuite à Corinthe avant de repartir pour la Judée. Le plan dont Paul explique l'abandon dans 2 Cor. I, 15. ss. n'est donc pas du tout celui qu'il avait annoncé dans 1 Cor. XVI, 5-9, où il déclarait vouloir rester à Éphèse jusqu'à la Pentecôte, puis aller à Corinthe par la Macédoine.

Mais avant que Paul eût reçu la réponse des Corinthiens, le tumulte de Démétrius le chassait d'Éphèse ; il se rend à Troas, où il attend Tite qui devait revenir de Corinthe par cette voie. Tite n'arrivant pas, l'apôtre passe, impatient d'avoir des nouvelles, en Macédoine, où il rencontre enfin son délégué. Les nouvelles que celui-ci rapportait étaient bonnes, en somme : on l'avait reçu avec crainte et tremblement (VII, 15) et on s'était rattaché à l'apôtre. L'Église avait fait ce par quoi elle aurait dû commencer : elle avait jugé le coupable, lequel s'était repenti ; Paul lui pardonne et peut inviter l'Église (dans 2 Cor.) à faire de même. Et, maintenant qu'il est rassuré, il annonce sa prochaine venue et écrit 2 Cor. pour renouer amicalement avec l'Église, l'assurer de son pardon, mais aussi pour clore la question en s'attaquant encore une fois directement à la minorité récalcitrante qui ne s'était pas encore rangée. La majorité est revenue à lui : 2 Cor. doit amener le dernier pas nécessaire pour le rétablissement complet de la bonne harmonie entre l'apôtre et l'Église. De là le ton à la fois conciliant, reconnaissant, tendre, et ailleurs sévère et indigné (mais contre quelques-uns seulement) qui caractérise notre épître.

4. — Tout ce que nous venons de dire suppose qu'un temps assez long s'est écoulé entre 1 et 2 Cor. Et ce qui le confirme, c'est la situation de l'Église qui ressort de 2 Cor. et qui est très différente de celle postulée par 1 Cor. La principale dif-

férence (outre ce que nous avons dit du ton général, de la note fondamentale de chaque épître) est que les trois premiers partis de 1 Cor. I semblent avoir disparu : il n'en est plus question. En revanche, le parti de Christ, dont Paul s'est à peine occupé dans 1 Cor., est au premier plan : ce sont les adversaires qu'il attaque directement dans 2 Cor. X-XIII. Ce parti devait avoir gagné du terrain entre 1 et 2 Cor. ; c'est avec lui sans doute que Paul avait eu affaire dans son second séjour, à lui qu'appartenait l'offenseur. Ajoutons que si la grande majorité de l'Église s'était rangée à l'autorité de Paul et était personnellement revenue à lui, le retour à Dieu n'était pas aussi complet encore. Les désordres censurés dans 1 Cor. avaient en partie cessé, mais en partie seulement : les divisions et les vices païens menaçaient encore la vie de l'Église et Paul en réclame avec énergie l'abandon définitif (2 Cor. VI, 14 — VII, 1 ; XII, 20. 21).

Voilà, autant que nous en pouvons juger, les circonstances et l'état de choses qui expliquent l'origine de l'épître que nous appelons « seconde aux Corinthiens », mais qui fut en réalité la quatrième des lettres envoyées par l'apôtre à l'Église de Corinthe.

§ 2. Lieu, temps, but, contenu.

1. — Le *lieu* de composition de 2 Cor. est très certainement la Macédoine. Cela ressort des passages suivants de l'épître : II, 13 ; VII, 5 ; VIII, 1 ; IX, 2. 4. On a cherché de bonne heure à préciser davantage ; c'est ainsi que les manuscrits B et P ont la souscription : *ἐγράφη ἀπὸ Φιλίππων*, que K complète par les mots *τῆς Μακεδονίας*. Et K et L ajoutent encore : *διὰ Τιτον καὶ Λουκᾶ*¹. Le Texte reçu réunit ces divers éléments. Mais si Philippes peut sembler assez plausible, ce n'est là néanmoins qu'une hypothèse.

2. — Pour ce qui concerne le *temps*, le *terminus ad quem* est en tout cas l'automne 58, le dernier séjour de Paul à Corinthe (Act. XX, 2) ayant eu lieu pendant l'hiver 58-59, au

¹ On aura pensé à Luc sans doute à cause de ce que Paul dit au ch. VIII, où il parle de deux « frères » envoyés à Corinthe avec Tite.

cours du troisième voyage missionnaire de l'apôtre, qui se termina à Jérusalem (Act. XXI, 15. ss.) au commencement de l'été (cf. Act. XX, 16) de l'an 59.

D'après l'opinion traditionnelle, la composition de 1 Cor. aurait précédé de peu celle de 2 Cor. ; elle se placerait au printemps 58, et celle de 2 Cor., pendant l'été ou l'automne de la même année. Mais avec l'explication que nous avons admise (voir § 1) et qui réclame un intervalle plus considérable entre 1 et 2 Cor., la composition de 1 Cor. se trouve reportée au printemps 57, et les divers faits qui ont succédé à l'envoi de 1 Cor. peuvent être datés comme suit :

Voyage à Corinthe et séjour *ἐν λόγῃ* : peu après 1 Cor., donc : fin du printemps ou commencement de l'été 57 ; — retour à Éphèse, envoi de Tite portant la lettre écrite dans les larmes, départ d'Éphèse : été 57 ; — attente à Troas et arrivée en Macédoine : automne 57 ; — rencontre avec Tite revenant de Corinthe : automne 57, ou hiver 57-58 ; — composition de 2 Cor. et envoi par Tite : été 58 ; — départ pour la Grèce (Act. XX, 2) : automne 58.

Paul aurait ainsi séjourné en Macédoine de l'automne 57 à l'automne 58. Peut-être d'autres faits encore trouvent-ils leur place dans ce séjour d'un an environ, par exemple l'activité missionnaire en Illyrie, à laquelle Paul fait allusion dans Rom. XV, 19. (On sait que l'épître aux Romains fut écrite de Corinthe pendant l'hiver 58-59.)

3. — Le *but* de notre épître n'est pas douteux. Il se résume dans les trois points suivants :

a) 2 Cor. renferme une apologie émue que Paul fait de lui-même, la revendication énergique de son autorité apostolique encore méconnue par un parti à Corinthe.

b) Mais avant tout Paul veut exprimer à l'Église sa joie de ce qu'elle est revenue à lui dans sa grande majorité, du bon accueil fait à la mission de Tite ; il veut sceller le traité de paix entre lui et les Corinthiens.

c) Enfin il veut faire avancer l'œuvre de la grande collecte qu'il a entreprise pour l'Église de Jérusalem.

4. — A ce triple but répond admirablement le *contenu* de l'épître qui se divise en trois parties principales :

1) Ch. I-VII. Apologie du caractère d'apôtre et du ministère de Paul, et effusion de cœur relative à l'effet produit par la lettre et par la mission de Tite.

2) Ch. VIII-IX. La collecte, dont Paul fait ressortir la haute importance religieuse.

3) Ch. X-XIII. Retour sur le caractère d'apôtre et vive attaque contre les adversaires, dont Paul fait le procès souvent avec ironie. Cette partie polémique doit, entre autres, préparer la prochaine visite de l'apôtre.

§ 3. Authenticité, intégrité, importance.

1. — Nous ne nous arrêterons pas à démontrer l'*authenticité* de 2 Cor. Comme celle de 1 Cor., elle est attestée par le témoignage de l'antiquité chrétienne ¹, et surtout par le témoignage de la lettre elle-même [dans laquelle s'affirme pour ainsi dire à chaque ligne la personnalité de Paul]. Au reste, elle n'est mise en doute que par quelques hypercritiques (STECK et l'école hollandaise), qui contestent l'authenticité de *toutes* les épîtres de Paul et les relèguent au second siècle. [Voir la réfutation de cette opinion dans le commentaire de SCHMIEDEL, 2^{me} éd., p. 47-50, et dans l'Introd. au N. T. de JÜLICHER, 6^{me} éd., p. 19-20.]

2. — En revanche, nous avons à examiner la question de l'unité ou de l'*intégrité* de 2 Cor. Depuis SEMLER on a voulu, de différentes façons, retrancher telle ou telle partie de l'épître, ou plutôt (car on reconnaît en général que le tout est bien de Paul) retrouver dans 2 Cor., non une, mais deux et même trois lettres différentes.

SEMLER (*Paraphr.*, 1776) admet que 2 Cor. renferme trois lettres : a) Ch. I-VIII (+ Rom. XVI) ; XIII, 11-13. — b) Ch. X-XIII, 10. — c) Ch. IX. — Il sépare ainsi le ch. VIII du ch. IX. Mais, comme le fait remarquer WEISS², la dernière partie du ch. VIII n'a pas de signification si le ch. IX ne s'y relie.

¹ [Ce témoignage est toutefois moins imposant que pour 1 Cor. ; voir BACHMANN, Comment. sur 1 Cor., p. 20-21, et F. GODET, *Introd.*, I, p. 398. s.].

² *Einleitung*, 3^{me} éd., p. 240.

D'ailleurs il est évident, malgré quelques répétitions, qui s'expliquent par l'ardent désir de Paul d'obtenir à Corinthe un bon résultat de la collecte (voir là-dessus REUSS), que ces deux chapitres traitent le même sujet et sont inséparables.

L'idée principale de SEMLER, la division de 2 Cor. en plusieurs lettres, a été reprise par plusieurs critiques (entre autres WEISSE) et sous diverses formes. Elle est aujourd'hui soutenue surtout sous la forme que lui a donnée HAUSRATH (*Der Viercapitelbrief*, 1870), qui trouve dans notre épître deux lettres différentes de Paul : a) Ch. I-IX. — b) Ch. X-XIII. Cette dernière serait précisément la lettre écrite dans les larmes entre 1 et 2 Cor. PFLEIDERER (*Urchristentum*, p. 105-107) envisage cette hypothèse comme « très probable et très heureuse ». Nous posséderions donc encore, au moins en partie, cette lettre, sans cela disparue ; il ne nous en manquerait guère que le commencement, l'en-tête, et la vraie fin de 2 Cor. serait perdue. Voici les raisons que donne HAUSRATH à l'appui de son hypothèse : 1) le ton entièrement différent et même opposé des deux parties de notre lettre ; 2) la situation très différente (selon lui) que supposent ces deux parties : dans les ch. I-IX, Paul est déjà réconcilié avec l'Église, il pardonne, même à son adversaire personnel ; dans les ch. X-XIII, il semble que l'Église soit encore sous l'influence des adversaires. Cette seconde partie ne renferme pas un mot de pardon ; le ton en est sévère, l'ironie amère, tandis que dans les ch. I-IX Paul laisse parler la tendresse de son cœur. — PFLEIDERER a fait remarquer aussi que les premiers mots du ch. X (*ἀντὶς δὲ ἐπὶ Παῦλος*) ne conviennent pas au milieu d'une lettre, mais s'expliquent très bien si on admet que Timothée, qui peut-être était l'offensé (*ἀδικηθεὶς*, VII, 12) du second séjour à Corinthe (séjour dans lequel il était sans doute avec Paul), ait commencé la lettre intermédiaire (lettre écrite dans les larmes) et que Paul, succédant à Timothée, ait repris par ces mots : « Mais moi-même, Paul... » — Cette fin paulinienne aurait été ensuite détachée et jointe à l'autre lettre de Paul, plus considérable (ch. I-IX).

Mais, dirons-nous, faisait-on donc si peu de cas d'une lettre de Timothée, qu'on l'ait laissé perdre et n'ait songé

qu'à conserver celle de Paul ? Et puis, ce qui condamne surtout l'hypothèse de HAUSRATH, c'est le fait (reconnu, on vient de le voir, par PFLEIDERER) que la soi-disant lettre ch. X-XIII ne se suffit pas à elle-même : on est obligé de la combiner avec quelque autre, pour en former un tout qui se tienne. Enfin, il y a trop de rapports, dans l'ensemble et le détail, entre les deux parties de 2 Cor. pour qu'on puisse les séparer l'une de l'autre. REUSS a montré (*Gesch. der heil. Schr.*, § 96. ss.) que le ch. X renoue, si on y regarde de près, avec le ch. VII, et que dans les ch. X-XIII, il y a une foule de rapprochements de détail avec les ch. I-VII (cf. p. ex. : I, 13 et X, 2. 11 ; — I, 15. s. et X, 14 ; — III, 1 ; V, 12 et X, 18 ; XI, 16. s. ; XII, 1 ; — II, 2. ss. ; VII, 9. ss. et XIII, 10 ; etc.) Or, dit REUSS, si toutes les parties sont de Paul, si toutes sont destinées également à l'Église de Corinthe et en rapport étroit les unes avec les autres, le plus naturel est de penser que toutes appartiennent à la même lettre.

Les difficultés provenant du changement de ton, la brusquerie des transitions, le manque de suite, les répétitions (qu'on a aussi fait valoir contre l'unité de l'épître), tout cela s'explique suffisamment par la différence des matières, comme aussi par le changement des impressions ou par des interruptions au cours de la rédaction ¹. L'ordre des sujets traités n'en est pas moins parfaitement clair et les grandes divisions très nettement marquées.

La grande objection, le changement de ton entre les ch. I-IX et X-XIII, se résout entièrement si l'on songe au caractère de cette dernière partie. La relation de Paul avec l'ensemble de l'Église est rétablie ; le ton affectueux de la première partie (I-IX) le prouve. Mais, d'autre part, l'Église n'a pas encore rompu d'une manière suffisamment complète avec les adversaires de Paul ; ils y exercent encore trop d'influence ; Paul a encore à se défendre contre eux et leurs calomnies, et il réclame de l'Église un dernier pas pour que tout soit définitivement rentré dans l'ordre (cf. JÜLICHER, sur les ch. X-XIII). Dans cette dernière partie de l'épître, où Paul en vient à ses

¹ WEIZSÄCKER, *Apost. Z.*, p. 328. s. dit très bien : « Brief der Stimmungen und der wechselnden Stimmungen, » Cf. aussi JÜLICHER.

adversaires, il ne s'adresse même pas proprement à eux, car ils ne sont pas l'Église, mais des *τινές*, dont il ne parle qu'à la troisième personne. Ces gens constituent une minorité qui est, pour lui, jugée en opposition à la majorité de l'Église, désignée par *ὅμοις πάντες*. Aussi est-ce à l'Église que l'apôtre parle, comme à des amis, de ces *τινές*, et il le fait en se montrant impitoyable pour les rebelles et avec une grande vivacité d'expression, car il touche au point qui lui est personnel en tout cela. Mais il n'y a point là de raison de séparer cette partie du reste.

Enfin, WEIZSÄCKER me paraît avoir achevé d'établir l'unité de la lettre en montrant que le sujet de la partie intermédiaire (ch. VIII-IX) n'est pas du tout sans relation avec les deux autres parties. Les adversaires de Paul étaient des fanatiques judaïsants de Jérusalem qui étaient venus à Corinthe chercher à détacher l'Église de Paul. Paul a regagné, reconquis l'Église ; la chose est constatée dans ch. I-VII. Il s'agit maintenant de resserrer le lien qui unit lui-même et son Église à l'Église de Jérusalem, et c'est à quoi il travaille par la collecte. Celle-ci ne doit pas simplement secourir les pauvres de Judée, mais amener l'Église de Jérusalem à reconnaître que le christianisme des pagano-chrétiens est un christianisme authentique, et sceller ainsi le pacte de foi et de charité qui groupe en un seul faisceau toute l'Église chrétienne. La collecte est donc en étroit rapport avec le but principal de la lettre. Unir les chrétiens païens à la communauté primitive, c'était bien mettre les judaïsants à la porte, leur ôter le terrain sous les pieds. Mais cela achève aussi de prouver que « ceux de Christ » n'étaient pas des envoyés des apôtres primitifs, ni de l'Église de Jérusalem. Ils pouvaient avoir des relations à Jérusalem, de hautes influences. Leurs chefs venaient sans doute de là. Mais Paul sépare absolument son affaire avec eux de sa relation avec l'Église-mère et les apôtres primitifs. — Ainsi les ch. VIII et IX préparent la condamnation des adversaires (ch. X-XIII), en montrant dans quelle relation Paul est avec Jérusalem, tout comme les ch. I-VII la préparaient aussi, à un autre point de vue, en raffermissant le lien de Paul avec l'ensemble de l'Église de Corinthe. Les adversaires se trouvent ainsi complètement

isolés : de l'Église de Corinthe et de l'Église-mère. (Voir sur tout cela l'exposé de WEIZSÄCKER, *Ap. Zeitalter*, p. 319. ss. ; et pour l'unité de la lettre, HILGENFELD, *Einl.*, p. 287. ss. 295. Voir également JÜLICHER.)

La lettre intermédiaire est donc bien perdue, peut-être à cause de sa sévérité même.

Il est, enfin, un passage de 2 Cor. que plusieurs critiques regardent comme une interpolation et que quelques-uns envisagent même comme n'étant pas de l'apôtre : c'est le petit morceau VI, 14-VII, 1 (ou 2). EWALD y voyait déjà un fragment intercalé, tiré peut-être d'une autre lettre. HILGENFELD et FRANKE pensent à la lettre (perdue) qui a précédé 1 Cor. (donc la toute première lettre de Paul aux Corinthiens) et de laquelle on a cru retrouver aussi des fragments dans quelques passages de 1 Cor. HOLSTEN, RENAN, SABATIER, HEINRICI, et, dans une certaine mesure, aussi SCHMIEDEL déclarent ce morceau non-paulinien.

Il est vrai que VI, 14 — VII, 1 conviendrait bien comme élément de la lettre antérieure à 1 Cor., et que l'on peut passer parfaitement de VI, 13 à VII, 2, mais cela ne suffit pas pour prouver que l'entre-deux (VI, 14-VII, 1) ne fait pas partie intégrante et primitive de 2 Cor.

Aussi l'authenticité, et l'authenticité à la place qu'il occupe, de ce morceau est-elle défendue par REUSS, MEYER, WEISS, WEIZSÄCKER, JÜLICHER, GODET, ZAHN, etc. Le contexte, en effet, s'explique aisément ; on comprend très bien que Paul, parlant de son intime affection et de son dévouement pour les Corinthiens, et angoissé à leur sujet (VI, 1. ss.), saisisse l'occasion de les supplier de faire, par amour pour lui, ce qu'il leur demande depuis longtemps : abandonner tout ce qui reste des habitudes païennes qu'il avait condamnées dans 1 Cor. Et d'ailleurs le morceau incriminé, envisagé en lui-même, ne contient rien qu'on puisse déclarer non-paulinien ; quelques *ἀπαξ λεγόμενα* ne sont nullement probants. (JÜLICHER.)

3. — *Importance.* Si 1 Cor. peut être appelée, dans un autre sens qu'Éphés., la *lettre de l'Église*, puisque Paul y a posé pour tous les temps les règles d'une bonne ordonnance de l'Église, on peut dire que 2 Cor. est l'*épître du ministère*

du salut. (Rom. complètera la trilogie par l'*exposé du salut même*). Notre lettre renferme ce qui a été écrit de plus élevé et de plus profond sur le ministère de la Nouvelle Alliance, tel que Paul lui-même l'a compris et pratiqué, et qu'il a si bien caractérisé en l'appelant le ministère non de la lettre, mais de l'Esprit (III, 6). Et si 1 Cor. nous montre, mieux qu'aucun autre écrit du N. T. et de Paul lui-même, ce qu'était la vie d'une Église primitive, les difficultés, les luttes, les dangers auxquels était exposé l'Évangile en face du monde païen d'alors, 2 Cor. nous fait connaître, plus que toute autre épître de l'apôtre, la personnalité de Paul. Il est obligé, en effet, pour défendre son ministère et son caractère personnel si odieusement attaqués, de faire appel à son activité, à ses luttes, à ses émotions, à toute sa vie intime ; il nous permet ainsi de pénétrer dans ses impressions, très mobiles, dans ses tendresses et ses indignations, mais il nous apparaît en même temps comme celui qui se domine complètement lui-même et qui unit au sentiment de sa haute vocation une profonde humilité (voy. surtout ce qu'il dit de sa vie intime dans 2 Cor. XII). — Comp. le jugement de WEIZSÄCKER sur 2 Cor., *Ap. Z.*, p. 328.

§ 4. Documents du texte.

Commentaires.

1. — *Documents*. Notre épître a été conservée, en tout ou en partie, dans une quinzaine de *Majuscules*, à savoir :

Complètement dans :

■ (*Sinaiticus*), du IV^{me} siècle, à Saint-Petersbourg.

B (*Vaticanus*), du IV^{me} siècle, à Rome.

D (*Claromontanus*), du VI^{me} siècle, gréco-latin, à Paris.

E (*Sangermanensis*), du IX^{me} siècle, gréco-latin, copie de D, à Saint-Petersbourg.

F (*Augiensis*), du IX^{me} siècle, gréco latin, à Cambridge.

G (*Börnerianus*), du IX^{me} siècle, gréco-latin, à Dresde.

K (*Mosquensis*), du IX^{me} siècle, à Moscou.

L (*Angelicus*), du IX^{me} siècle, à Rome.

P (*Porfirianus*), du IX^{me} siècle, à Saint-Petersbourg (manque : II, 14-16).

Incomplètement dans :

A (*Alexandrinus*), du V^{me} siècle, à Londres (manque : IV, 13-XII, 6).

C (Codex d'Ephrem, palimpseste), du V^{me} siècle, à Paris (manque : X, 8-XIII, 13).

S du VIII^{me} ou du IX^{me} siècle, au mont Athos (manque : XI, 23-XIII, 13).

z du V^{me} siècle, à Rome (contient : IV, 7-VI, 8 et VII, 15-X, 6).

Très fragmentairement, entre autres dans :

M du IX^{me} siècle, à Londres (contient : I, 1-15 et X, 13-XII, 5).

A cela, il faut ajouter plusieurs centaines de *Minuscules*, et les anciennes *Versions* (latines, syriaques, égyptiennes, etc.), ainsi que les citations des *Pères*, [p. ex. : Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien].¹

2. — *Commentaires*. Les principaux sont :

MEYER, dans son « Krit.-exeg. Kommentar über das N. T. » 1^{re} éd., 1840 ; 5^{me}, 1870.

DE WETTE, 2^{me} éd., 1845.

NEANDER, 1859.

KLÖPPER, 1874.

HOFMANN, dans « Die heil. Schrift N. T. », 1877.

HEINRICI, *Das zweite Sendschreiben des Apost. Paulus an die Kor.*, 1887.

SCHMIEDEL, dans le « Handcommentar zum N. T. », 2^{me} éd., 1893.

[SCHNEDERMANN, dans le « Kurzgef. Kommentar zu den heiligen Schriften A. T. u. N. T. », de STRACK-ZÖCKLER, 2^{me} éd., 1895.]

B. WEISS, dans « Die paulin. Briefe im berichtigten Text », 1896.

HEINRICI, dans le « Krit.-exeg. Kommentar über das N. T. » de MEYER, 8^{me} éd., 1900.

¹ [Pour ce qui concerne la *critique du texte* (manuscripts, versions, etc.), cf. NESTLE, *Einführung in das griechische N. T.*, 3^{me} éd., 1909, ainsi que les grands ouvrages de GREGORY (*Textkritik des N. T.*, 1909) et de v. SODEN (*Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten, erreichbaren Textgestalt*, 1902 et ss.).]

BOUSSET, dans « Die Schriften des N. T. », publ. par JOH. WEISS, 2^{me} éd., 1908.

[SCHLATTER, *Die Korintherbriefe ausgelegt für Bibelleser* (dans « Erläuterungen zum N. T. »), 1909.]

[BACHMANN, dans le « Kommentar zum N. T. » publié par ZAHN, 1909.]

[LIETZMANN, dans son « Handbuch zum N. T. », 1910.]

En français :

CALVIN, dans ses « Commentaires sur le N. T. », 4 vol., édition de Toulouse, 1892-94.

H. MONNERON, *Analyse et paraphrase des deux épîtres aux Corinthiens*, 1851.

E. REUSS, dans « La Bible », 1874-79.

L. BONNET, dans « Le N. T. expliqué au moyen d'introductions, d'analyses et de notes exégétiques », Tome III, Épîtres de Paul. 3^{me} édition par A. SCHROEDER, 1892.

A consulter également :

E. BARDE, *Paul apôtre*, Études sur la deuxième épître aux Corinthiens, 1905.

A. SABATIER, *L'apôtre Paul*, 3^{me} éd., 1896 ; [4^{me} éd., 1912.]

[Pour une bibliographie plus étendue, surtout en ce qui concerne les ouvrages anciens, cf. BACHMANN, dans le volume sur 1 Cor., p. 32-33.]

EXÉGÈSE

TITRE

Le titre le plus simple et sans doute aussi le plus ancien (bien qu'il ne remonte pas à Paul lui-même, mais à ceux qui ont formé la collection des épîtres pauliniennes) est celui qu'on trouve dans **■ A B K** : *πρὸς Κορινθίους β'*. L et plusieurs Minuscules ont : *τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους β'* (ou : *δευτέρα*). On trouve ailleurs d'autres variantes encore; voir p. ex. le Texte reçu et Elzevier.

PRÉAMBULE ¹

(I, 1-11)

L'adresse (I, 1-2).

¹ Paul, apôtre de Christ Jésus par la volonté de Dieu, et le frère Timothée, à l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe, ainsi qu'à tous les saints qui sont dans toute l'Achaïe, ² grâce et paix vous soient de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ !

[Suivant la formule usitée dans l'antiquité : « N. à N., salut ! » (cf. Act. XXIII, 26), les adresses des lettres de Paul se composent de trois éléments : a) l'auteur ; b) le ou les destinataires ; c) la salutation. Chacun de ces trois éléments reçoit, selon les circonstances, des développements plus ou moins étendus.]

v. 1. — [a) *L'auteur*. — Sur la personne et la vie de l'apôtre, cf. F. GODET, *Introd.*, I, p. 76-134; sur le nom *Παῦλος*, *ibid.*, p. 77.]

Paul ne s'appelle pas simplement *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, comme p. ex. dans Phil. I, 1, où il partage ce titre avec

¹ [Sur le cadre habituel des épîtres de Paul (préambule, corps de la lettre, conclusion), voir F. GODET, *Introd.*, I, p. 145. s.]

Timothée (voir aussi Rom. I, 1, où le titre de *δοῦλος* précède celui de *ἀπόστολος*), mais *ἀπόστολος*, et cela *διὰ θελήματος θεοῦ* (cf. 1 Cor. I, 1 ; Éph. I, 1). En face d'une Église où son autorité apostolique est encore contestée, il tient à relever cette autorité, et il déclare qu'il la tient de la volonté de Dieu, de qui il a reçu directement sa vocation ; cf. Rom. I, 1, et surtout Gal. I, 1.

Des deux leçons : *Χριστοῦ Ἰησοῦ* (x B M P etc.) et : *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (A D E G K L etc.), la première met l'accent sur la charge, la seconde, sur la personne. Les critiques modernes s'accordent à préférer la première.

A son nom Paul ajoute celui d'un collaborateur. Celui-ci n'est plus Sosthènes, comme dans 1 Cor. I, 1 [voir le commentaire de F. GODET à ce passage], mais *Timothée* [sur lequel voyez F. GODET, *Introd.* I, p. 130. ss.].

Timothée ne doit pas être envisagé comme le simple secrétaire de l'apôtre ; en effet, dans 1 Thess. I, 1 ; 2 Thess. I, 1, Paul nomme deux personnes à côté de lui-même, à savoir Silvain et Timothée, et dans Gal. I, 2, il s'associe « tous les frères qui sont avec lui ». Comparez aussi Rom. XVI, 22, où, à la fin de l'épître, le secrétaire de Paul, Tertius, se nomme lui-même, tandis que son nom n'est pas joint à celui de Paul dans l'adresse I, 1. Il faut donc bien plutôt admettre que Timothée a eu sa part dans la composition de l'épître ; Paul s'en est, avant d'écrire, entretenu avec lui. Cela est d'autant plus naturel que Timothée avait travaillé avec Paul à la fondation de l'Église, que dès lors il avait peut-être été en mission à Corinthe, qu'il connaissait mieux que personne les circonstances de l'Église et pouvait se réjouir avec Paul tout particulièrement de l'heureuse issue de la mission de Tite. Peut-être le fait que Paul continue, dans les v. 4. ss. 8. ss., par la 1^{re} pers. du plur., tandis que dans 1 Cor. I, 4 ss. 10. ss., il poursuit au singulier, indique-t-il une relation plus étroite de Timothée avec les Corinthiens que celle de Sosthènes, et une collaboration plus effective à la confection de la lettre (HOFMANN, MEYER HEINRICI). — Le titre *ὁ ἀδελφός* (appliqué pareillement à Sosthènes dans 1 Cor. I, 1) n'implique pas la qualité de collègue dans le ministère ; il désigne la simple communion fraternelle en Christ.

[b) *Les destinataires.* — Sur l'Église de Dieu, voir F. GODET à 1 Cor. I, 2.] — τοῦ θεοῦ est un génitif de possession.

σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν... Dans 1 Cor., Paul joint à l'Église de Corinthe « tous ceux qui invoquent en tout lieu le nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (I, 2^b), c'est à dire toute la chrétienté d'alors en général, tandis que notre passage vise plus spécialement. à côté de l'Église de Corinthe qui reste la destinataire principale de l'épître, *tous les saints qui sont dans toute l'Achaïe*, c'est-à-dire les chrétiens de Grèce dispersés hors de Corinthe. La seule Église constituée se trouvait sans doute à Corinthe ; elle servait de centre de ralliement à de petits troupeaux plus ou moins compactes et plus ou moins autonomes, comme celui de Cenchrées, où Rom. XVI, 1 constate l'existence d'un groupement de chrétiens qui est appelé une ἐκκλησία.

S'il y avait eu en Grèce, ailleurs qu'à Corinthe, plusieurs Églises un peu considérables et dûment organisées, Paul aurait écrit sans doute : σὺν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις (MEYER-HEINRICI).

Le mot *Achaïe*, très probablement, désigne ici la province romaine de ce nom, qui comprenait l'Hellade et le Péloponnèse, et au nord de laquelle s'étendait la province de Macédoine, embrassant la Macédoine, la Thessalie, l'Épire et l'Illyrie. — Les chrétiens sont appelés ἅγιοι ; ce terme n'implique pas la parfaite pureté morale de ceux auxquels il est appliqué ; il signifie : « mis à part, consacrés ». Les chrétiens sont « saints » par leur appartenance à Christ. Accepter Christ par la foi, c'est accepter la sainteté qu'il a réalisée lui-même, et s'élever ainsi de la sphère de la vie naturelle dans celle de la sainteté.

v. 2. — [c) *La salutation*, ou] le vœu apostolique, [se retrouve identique dans 1 Cor. I, 3, passage à propos duquel F. GODET (*Commentaire*) fait remarquer : « Ce vœu est la paraphrase chrétienne des salutations grecque (χαίρειν, Act. XIII, 26) et hébraïque (« Paix te soit ») ».] — La χάρις (l'amour gratuit de Dieu pour le pécheur) est la cause qui a pour effet l'εἰρήνη, c'est-à-dire le sentiment de profonde quiétude, de sérénité parfaite, produit par la foi à cette χάρις.

Les mots *θεοῦ* et *κυρίου* sont parallèles; ils dépendent tous deux de *ἀπό*. Dieu et Jésus-Christ sont présentés comme les deux sources simultanées et coopérantes de la grâce et de la paix : le premier en sa qualité de Père (nous avons, en Christ, la *υιοθεσία*, cf. Gal. IV, 5; Rom. VIII, 15; Éph. I, 5); le second, en tant qu'il est le représentant de l'autorité divine, celui à qui Dieu a tout remis, en un mot le *Seigneur*.

L'action de grâces (I, 3-14).

³ Loué soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, ⁴ qui nous console à l'occasion de toute notre affliction, en sorte que nous puissions consoler ceux qui se trouvent dans toute espèce d'affliction, au moyen de la consolation dont nous sommes consolés nous-mêmes par Dieu. ⁵ Car dans la mesure où les souffrances du Christ abondent sur nous, dans cette même mesure aussi notre consolation abonde par le Christ. ⁶ Or, soit que nous soyons affligés, c'est pour votre consolation, qui se montre efficace dans la constance avec laquelle vous endurez les mêmes souffrances que nous supportons aussi nous-mêmes — et notre espérance à votre sujet est ferme —; soit que nous soyons consolés, c'est pour votre consolation et votre salut. ⁷ Car nous savons que comme vous avez part aux souffrances, ainsi aussi vous avez part à la consolation.

⁸ Car nous ne voulons pas que vous ignoriez, frères, relativement à l'affliction qui nous est arrivée en Asie, que nous avons été accablés à l'excès, au delà de nos forces, de telle sorte que nous en étions venus à désespérer même de la vie. ⁹ Mais nous-mêmes, au dedans de nous-mêmes nous avons trouvé la sentence de mort, afin (et de sorte) que nous ne fondassions pas notre confiance sur nous-mêmes, mais sur le Dieu qui ressuscite les morts, ¹⁰ lui qui nous a délivrés d'un si grand danger de mort et qui nous en délivre, lui sur qui repose notre espoir qu'il nous délivrera encore aussi (à l'avenir), ¹¹ puisque vous aussi vous êtes à l'œuvre avec nous, travaillant pour

nous par votre prière, afin que le bienfait obtenu pour nous par les visages de beaucoup (tournés vers Dieu) soit l'objet de l'action de grâces de beaucoup pour nous.

Tandis qu'en général l'action de grâces se rapporte, dans les épîtres de Paul, à l'œuvre que Dieu a accomplie parmi les lecteurs, celle de notre épître vise Paul lui-même et ce que Dieu vient de faire pour lui : il est encore tout vibrant et, pour ainsi dire, tout rempli de la vive impression d'une expérience personnelle. — Construite avec beaucoup de soin, aussi bien quant au fond que quant à la forme (rythmique), cette action de grâces est en relation étroite avec la position de Paul vis-à-vis des Corinthiens ; elle accentue son entière communion avec eux (MEYER-HEINRICI).

v. 3^a. — L'action de grâces s'adresse au *Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ* ; cf. Éph. I, 3^a, qui est identique avec notre passage. (L'action de grâces de l'épître aux Éph. présente d'ailleurs d'autres analogies avec celle de 2 Cor.).

Εὐλογητός correspond à l'hébreu *bârout* ; il doit être traduit par *célébré, loué*, plutôt que par *béni*¹, et il faut sous-entendre *εἶη* : « qu'il soit célébré, loué... » Chez les rabbins, Dieu est le *εὐλογητός κατ' ἐξοχήν* : la formule *benedictus Deus* est fréquente ; on la trouve même dans le N. T. ; cf. Marc XIV, 61 (*σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ*). Ce mot *εὐλογητός* est ici mis en tête, comme d'ordinaire dans les doxologies, parce qu'il a l'accent². — *ὁ Θεὸς καὶ πατήρ...* : ici comme en général l'action de grâces ne s'adresse qu'au *Père*, qui est l'auteur, la source première du salut. Il l'est en tant que *Dieu et Père de Jésus-Christ*. *Dieu* indique l'absolue dépendance de Christ par rapport à Dieu ; *Père*, son entière intimité avec lui. C'est en vertu de ce double rapport qu'il est le *Médiateur* de notre salut. — Nous faisons de *τοῦ κυρίου ἡμῶν...* le complément des deux substantifs *Θεὸς καὶ πατήρ* (de même OLSHAUSEN, SCHENKEL, EWALD, HOFMANN, KLÖP-

¹ [En tout cas le verbe « bénir » aurait ici le sens de « *dire du bien* », et non : « *faire du bien* »].

² Le cas est autre dans Rom. IX, 5, où l'accent tombe sur la *personne*.

PER, HEINRICI, SCHMIEDEL, WEISS, ainsi que W. SCHMIDT et OLTRAMARE à Éph. I, 3, et GODET à Rom. XV, 6), et non de *πατήρ* seul (ainsi MEYER, HARLESS à Éph. I, 3). La première liaison est plus naturelle, les deux substantifs étant réunis sous le même article. La locution *Dieu de Jésus-Christ* n'a d'ailleurs rien d'insolite : voy. Éph. I, 17 ; Matth. XXVII, 46 ; Jean XX, 17.

Le v. 3^b reprend les deux termes *θεός* et *πατήρ* de 3^a (où ils servent à caractériser la relation de Dieu avec Jésus-Christ), pour les appliquer, dans l'ordre inverse, à la relation de Dieu avec les fidèles et plus particulièrement avec Paul lui-même. L'apôtre nous montre quel Père, quel Dieu il a, en nous décrivant Dieu tel qu'il s'est révélé à lui dans son expérience individuelle. — *ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρῶν* : le génitif est un génitif de qualité, cf. Éph. I, 17 : *πατήρ τῆς δόξης* ; sens : « le Père dont le caractère est la compassion » (cf. Rom. XII, 1). Cette épithète jaillit de la fraîche expérience de Paul. — RÜCKERT, SCHMIEDEL voient dans le génitif *τῶν οἰκτιρῶν* un génitif de l'effet, mais c'est à tort, car *οἰκτιρμοί* désigne un sentiment subjectif¹, non un don objectif de Dieu. — Dans le second membre, par contre (*θεὸς πάσης παρακλήσεως*), le génitif est celui de l'effet (cf. v. 4 et VII, 6), (malgré HOFMANN, qui veut que les deux génitifs soient entendus de même). La détermination *παρακλήσεως* convient à *θεός*, comme le *οἰκτιρῶν* convient à *πατήρ* : si le Père est celui qui compatit, Dieu est celui qui a la puissance de relever, de consoler. Et il console parce qu'il compatit : la *παρακλήσις* est la conséquence des *οἰκτιρμοί*. — Remarquez que les mots *παρακαλεῖν* et *παρακλήσις* reviennent jusqu'à dix fois dans les v. 3-7.

v. 4. — Les qualités divines relevées au v. 3 se manifestent dans l'expérience de Paul lui-même. Le participe présent *ὁ παρακαλῶν* (CHRYSOStOME remarque que l'apôtre n'a pas dit : *ὁ παρακαλέσας*) indique la permanence : il ne s'agit pas d'une consolation qui aurait eu lieu une fois, deux fois, mais d'une consolation qui est habituelle ; c'est en consolant sans

¹ [Cela malgré le pluriel, qui ne fait que relever la force du sentiment ; voir BACHMANN.]

cesse que Dieu se manifeste comme ὁ παρακαλῶν. — παρακαλεῖν ne signifie pas « délivrer » (RUCKERT), mais « encourager », « consoler » ; l'idée est que Dieu communique à Paul par l'expérience qu'il lui fait faire de son amour paternel, une telle paix, un tel calme intérieur (4^a), que l'apôtre soit en état d'en consoler (affermir) d'autres à son tour (4^b). — ἡμᾶς ne peut pas désigner tous les chrétiens, car ce ἡμᾶς, qui est repris dans 4^b, s'y oppose à τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει, et au v. 6. la 1^{re} pers. du plur. (θλιβόμεθα, παρακαλούμεθα etc.), est opposée à la deuxième (ὁμῶν). Ce pronom ἡμᾶς désigne Paul avant tout, mais aussi Timothée. Quand Paul parlera spécialement de lui-même, à propos d'affaires toutes personnelles, il emploiera la 1^{re} personne du singulier (voir v. 13. 15. 17). Il y a dans l'épître de fréquents changements à cet égard. — ἐπὶ indique l'occasion de la consolation, la circonstance qui la provoque. — πάσῃ τῇ θλίψει a le sens collectif ; les afflictions diverses qui atteignent Paul sont présentées comme un tout : c'est tout un gros fardeau d'épreuve qui pèse sur lui (cf. WEISS).

Le v. 4^b indique le but divin¹ de l'action consolatrice mentionnée dans 4^a. Ce but, Paul se l'approprie en plein : rien d'égoïste chez lui ; tout est pour l'Église, pour Jésus-Christ (CALVIN : *non sibi vivebat apostolus, sed ecclesiae*). Paul ne voit en lui-même que l'apôtre : tout ce qui lui est arrivé a eu lieu en vue de l'Église qui doit en profiter. S'il est consolé constamment, jour par jour, c'est pour pouvoir d'autant mieux consoler les autres.

τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει : « ceux qui sont dans l'affliction, laquelle que ce soit », ou : « en toute espèce d'affliction », (HOFMANN). MEYER entend : « ceux qui ont toute sorte d'afflictions à la fois, les ἐν παντὶ θλιβόμενοι » (cf. IV, 8 ; VII, 5). Mais c'est presser à l'excès le sens des mots ; l'apôtre n'oppose pas ici ceux qui ont toutes les afflictions à ceux qui n'en ont que quelques-unes. Il veut dire : « quelle que soit la cause, la nature de l'affliction, je puis consoler ». WEISS note avec raison la différence qu'il y a entre le τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει de v. 4^b et le ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν de

¹ [Et en même temps le résultat (BACHMANN).]

v. 4^a. — La fin du v. (διὰ τῆς παρακλήσεως...) dépend de παρακαλεῖν : « au moyen de la consolation... etc., c'est-à-dire en leur communiquant notre propre consolation, celle que nous avons nous-mêmes reçue de Dieu ». On ne peut consoler, affermir les autres qu'autant qu'on est soi-même consolé, affermi. Consolés, nous faisons passer dans les autres les motifs et les puissances de consolation que nous avons trouvés dans les compassions divines. — ἡς est mis par attraction pour ἣν (on dit : παράκλησιν παρακαλεῖν) ou pour ᾧ (DE WETTE, cf. Act. I, 22).¹ — αὐτοί : « nous-mêmes », en opposition aux autres, à ceux qu'il s'agit de consoler.

Le v. 5 motive le dernier membre de phrase de 4^b : διὰ τῆς παρακλήσεως ἡς παρακαλούμεθα αὐτοί... (MEYER, MEYER-HEINRICI) : [le lien est : « Je suis en droit de parler des consolations que nous recevons de Dieu], car plus il y a d'affliction dans notre vie, plus il y a aussi de consolation ; l'une abonde autant que l'autre ». Cette expérience, invoquée à l'appui de la déclaration du v. 4, est non l'expérience générale des chrétiens (WEISS), mais celle de Paul lui-même. Les παθήματα correspondent à la θλίψις ἡμῶν du v. 4^a : « il y a des θλίψεις dans notre vie, mais ce sont des παθήματα τοῦ Χριστοῦ, et il y a par conséquent aussi une παράκλησις correspondante διὰ τοῦ Χριστοῦ ». — Le καθὼς... οὕτως exprime ce rapport logique entre les deux faits : il n'indique pas seulement que l'abondance des consolations égale l'abondance d'affliction, mais, comme le dit très bien HOFMANN, il marque la relation nécessaire entre les deux choses : comme il y a παθήματα τοῦ Χριστοῦ, il doit y avoir, corrélativement, παράκλησις διὰ τοῦ Χριστοῦ.

L'expression παθήματα τοῦ Χριστοῦ a été expliquée de diverses manières. PÉLAGE et d'autres entendent : « souffrances pour la cause, pour l'amour de Christ », mais le génitif ne saurait avoir ce sens. CHRYSOSTOME, OSIANDER interprètent : « souffrances de Christ dans les siens », et comparent Act. IX, 4. s. : DE WETTE explique à peu près de même : « les souffrances du Christ mystique, dont les chrétiens sont les membres et dans la communion duquel ils souffrent ».

¹ [BACHMANN se prononce également pour ᾧ.]

frent », et renvoie à Phil. III, 10 ; Rom. VIII, 17. Mais cette idée, qui est du reste étrangère au N. T. (même dans Act. IX, 5), contredirait l'idée de la gloire *actuelle* de Christ, qui ne souffre plus, mais au contraire, du sein de sa gloire, console ceux qui souffrent. Le vrai sens nous paraît être le suivant : les *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* sont les souffrances que Christ [le Christ historique] a souffertes et qui se continuent dans les siens, dans ceux qui poursuivent et achèvent son œuvre en proclamant son salut. Les serviteurs de Christ souffrent des souffrances toutes pareilles à celles de Christ (RÜCKERT : *quales passus est Christus*), des souffrances de la même espèce, et, pour ainsi dire, de la même catégorie (MEYER-HEINRICI) que celles de Christ ; ils souffrent pour le salut du monde et par les ennemis de Christ, dont ils attirent sur eux la haine. L'idée est la même que dans Col. I, 24, où Paul déclare qu'il achève de souffrir en son corps ce qui manque aux souffrances de Christ pour l'Église (ainsi CALVIN, NEANDER, EWALD, OLSHAUSEN. MEYER, HOFMANN, KLÖPPER, BEET, BOUSSET). Cf. Rom. VIII, 17 ; Phil. III, 10 ; 1 Pierre IV, 13 ; Hébr. XIII, 13, et la parole de Jésus, Matth. XX, 22. Voir également, dans notre épître : IV, 10. — Ces souffrances de Christ, il y en a comme un débordement (*περισσεύει*) sur Paul et Timothée (*εἰς ἡμᾶς*), mais il y a aussi un débordement correspondant de la *παράκλησις*. Pendant que le monde les juge frappés de Dieu, les croit anéantis, morts, ils se relèvent, ils revivent (cf. VI, 9). — Et cette *παράκλησις*, elle leur est assurée et abondamment donnée *par le Christ* (*διὰ τοῦ Χριστοῦ*), maintenant glorifié, mais qui a souffert ici-bas et dont ils partagent les souffrances. Cette puissance de relèvement, de consolation s'exerce en vertu (*διὰ*) de l'action et de l'habitation en eux de Christ par l'Esprit, qui produit les effets les plus merveilleux ; cf. Éph. III, 17 ; Rom. V, 3-5 ; VIII, 16. 28. 37.

Le v. 6 revient à l'idée, que Paul a exprimée au v. 4, du but de ses souffrances et de la consolation qu'il y reçoit (à savoir : *εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν...*) Le *δέ* marque la gradation de l'idée du v. 5 à celle du v. 6 : non seulement lui, Paul, a éprouvé, dans et par la *θλίψις*, la consolation, mais les lecteurs, eux aussi, doivent recevoir un fruit ; toutes les expé-

riences de souffrance avec Christ et de consolation par Lui, que l'apôtre a faites sont pour le bien de l'Eglise ; elles n'ont de prix à ses yeux qu'en tant qu'elles servent à ses lecteurs : « Et tout cela, veut dire Paul, soit la *θλίψις* qui me frappe, soit la *παράκλησις* qui me relève, c'est pour vous ! » Admirable manière de leur faire comprendre que tout ce qui avait pu se passer entre eux et lui, n'a pas brisé ni relâché le lien intime qui l'unit à eux. pour lesquels déjà il a travaillé et souffert, pour lesquels il souffre et travaille encore.

Les manuscrits se partagent, pour notre v. 6, entre deux leçons principales qui diffèrent essentiellement par l'endroit où sont placés les mots : *τῆς ἐνεργουμένης*... etc., jusqu'à *βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν*. Une des deux leçons rattache ces mots au premier membre de l'alternative (*εἴτε δὲ θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας*) ; c'est celle de B D E F G K L It. Syr^{sch}. 80 Minusc. Ces documents, à l'exception de B, ajoutent les mots *καὶ σωτηρίας* à chacun des deux génitifs *παρακλήσεως* ¹. La leçon de B (omission du premier *σωτηρίας*) se trouve en note dans l'édition de NESTLE. Elle a été bien défendue par DE WETTE et adoptée par WEISS, tandis que TISCHENDORF, 7^{me} éd., et LACHMANN avaient admis la leçon de D etc. et de l'Itala.

L'autre leçon principale, qui rattache les mots *τῆς ἐνεργουμένης* .. etc. au second membre de l'alternative (*εἴτε παρακαλούμεθα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως*), mais en supprimant ici le *καὶ σωτηρίας* après *παρακλήσεως*, est celle de \aleph A C M P Copt. Vulg. Syr^p., admise par TISCHENDORF, 8^{me} éd., WESTCOTT-HORT, NESTLE, et défendue par HOFMANN et KLÖPPER.

Contre la première leçon principale (B D etc.) on a objecté que le participe *ἐνεργουμένης* doit y être pris au sens passif, car il se rapporte à *σωτηρίας* qui ne comporte pas le sens actif ². CHRYSOSTOME, CALVIN, EWALD, RÜCKERT traduisent en

¹ Le T. R. en fait autant, en remplaçant, la seconde fois, *παρακλήσεως* par *ὑπομονῆς* ; en outre, il détache la phrase *καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν* et la rejette tout à la fin, après le second *σωτηρίας*, au lieu de la laisser après *πάσχομεν*, où est sa place d'après tous les manuscrits. Cette leçon du T. R. paraît être une simple conjecture d'Erasmus.

² Remarquez cependant que DE WETTE conserve le sens actif en traduisant : « se montrer efficace ».

effet par le passif : « est opérée ». Or, *ἐνεργεῖσθαι* n'a pas le sens passif dans le N. T. Il est toujours moyen et a le sens actif ; cf. IV, 12 ; Éph. III, 20 ; Jacq. V, 16 et surtout Gal. V, 6 : *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*. Mais cette objection, qui porte contre la leçon de D etc. It., ne touche pas la leçon de B, dans laquelle ne figure pas le premier *καὶ σωτηρίας*, — ce qu'oublent les critiques ; et il est fort probable que B a ici, comme dans d'autres cas, conservé seul la vraie leçon (voir WEISS, *Textkritik der paulinischen Briefe*, 1896, p. 137). — On objecte encore que dans cette leçon les deux *εἴτε...* parallèles sont trop éloignés l'un de l'autre, séparés qu'ils sont par toute une série de déterminations. Mais la phrase n'en est pas moins très claire.

On a voulu expliquer cette première leçon principale (B D etc.), qui est la mieux appuyée et par des manuscrits de trois familles, comme une correction destinée à éviter la liaison peu correcte de *εἰδότες* (v. 7) à ce qui précède. Mais ces constructions un peu lâches sont fréquentes chez Paul, et le sens est très clair quand même. Le motif de la correction (si correction il y a) ne peut donc guère être celui-là. Il vaut mieux penser avec WEISS (l. c.) que la grande distance qui sépare les deux *εἴτε* dans la leçon de B D etc. aura engagé les correcteurs à transporter le second *εἴτε* plus haut. Ou bien, tout simplement les mots qui reviennent les mêmes dans le texte de l'apôtre (*ὕπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως ± καὶ σωτηρίας*) auront occasionné une confusion, dont les copistes se sont tirés comme ils ont pu, et qui a abouti aux deux (ou trois) textes que nous avons (X etc. ; B ; D etc. : sans parler du T. R.)¹.

Somme toute, nous adoptons donc la leçon de B, qui est aussi, pour l'essentiel, celle de D etc. It., dont elle ne diffère que par la suppression du premier *σωτηρίας*. Ce texte se recommande d'ailleurs aussi pour le sens. Comme l'a remarqué DE WETTE, l'idée exprimée par *τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν ἀδελφῶν παθημάτων* se relie bien mieux au premier verbe (*θλιβόμεθα*) qu'au second (*παρακαλούμεθα*).

¹ Il ne faut pas oublier qu'il y a derrière nos plus anciens documents (alexandrins) un travail de réviseurs qui a souvent modifié, aplani le texte. La leçon de X est sans doute née d'une telle révision.

En posant l'alternative *εἴτε... εἴτε*, Paul sépare la *θλίψις* et la *παράκλησις*, quand même, d'après le v. 5, ces deux choses sont inséparables ; c'est pour dire : « quoi qu'il puisse m'arriver, dans quelque situation ou disposition que je puisse me trouver, que je pleure ou que je sois consolé, tout, mon affliction *aussi bien* que ma consolation, est pour votre bien. »

Reprenons maintenant les deux termes de l'alternative, en suivant la leçon de B.

1^{er} terme. « Or ¹, si nous souffrons, c'est pour votre consolation (sc : que nous souffrons ; il faut sous-entendre un second *θλιβόμεθα* comme verbe de la proposition principale), c'est-à-dire pour pouvoir vous consoler véritablement » (on peut vraiment consoler celui qui souffre lorsque, souffrant, on a été consolé soi-même, voir plus haut à la fin du v. 4) ; « c'est afin que vous possédiez cette consolation qui se manifeste, opère, montre sa puissance (*τῆς ἐνεργουμένης*) dans (ou : par) la *constance* (*ὑπομονή*) qu'elle produit et qui vous permettra de supporter les mêmes maux (persécutions) que nous supportons nous-mêmes. Nous souffrons pour vous mettre à même d'être patients comme nous ! » — La *ὑπομονή* (de *ὑπό-μένειν*, *tenir bon sous* l'épreuve) est le fruit de la *παράκλησις* : consolé (intérieurement apaisé et fortifié), on supporte. Étant affermis, les lecteurs seront en état de supporter. Cf. Rom. V, 3 : *ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται*. — *τῶν αὐτῶν παθημάτων* : ces maux, *les mêmes*, seront donc aussi des *πάθήματα τοῦ Χριστοῦ*. Nous ne sachions pas que l'Église de Corinthe ait, à cette époque, déjà eu à souffrir ; ce sont des maux encore futurs. — *ὧν* : attraction pour *αὐτῶν*.

Les mots *καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν* se rattachent très naturellement à ce qui précède : « Et c'est notre ferme espérance qu'en effet vous ne faiblirez pas dans les tribulations quand elles vous atteindront. » De l'action fortifiante de la *παράκλησις* résulte l'espérance fondée que Paul a de leur victoire, semblable à la sienne : il a bon espoir pour eux ; c'est donc bien de maux à venir qu'il s'agit. — *ὅπερ ὑμῶν* se rapporte à l'ensemble de la proposition *καὶ ἡ*

¹ [Sur la portée du *δέ*, voir plus haut au commencement du verset.]

ἐλπίς ἡμῶν βεβαία (sc. : *ἐστίν*), qui est une incidente. — On dit *φοβεῖσθαι ὑπὲρ τινος*, *propter aliquem in metu esse* (MEYER-HEINRICI).

Le second terme de l'alternative (*εἴτε παρακαλούμεθα... σωτηρίας*) introduit une idée nouvelle, celle de la *σωτηρία* (nous avons noté plus haut que dans la leçon de B, que nous suivons, le *καὶ σωτηρίας* ne figure pas au premier terme). Dans ce second terme, en effet, Paul dit : « Et si nous sommes consolés, c'est aussi pour votre consolation », et il ajoute : « et pour votre salut » : la foi éprouvée par la souffrance, affermie par la consolation divine, manifestée dans la patience, garantit aux lecteurs leur salut définitif (cf. Rom. V, 4. s.). Le mot *σωτηρία* désigne ici, comme souvent, le salut final, la délivrance totale, à venir, cf. 1 Pier. I, 5, et pour l'idée Rom. V, 9 ; VIII, 24.

v. 7. — Dans la leçon de *κ* etc., le nominatif *εἰδότες* se rattacherait *ad sensum* à *ἡμῶν*. C'est là une incorrection fréquente ; cf. p. ex. Col. II, 2 (leçon *συμβιβασθέντες*). Dans la leçon de B D etc. It., il se rattache au *παρακαλούμεθα*, verbe de la principale sous-entendu à la fin du v. 6 (et non, par anacoluthie, à *ὑμῶν*, comme le veulent RÜCKERT et EWALD) : Paul est assuré que le v. 6 fin (nous suivons toujours la leçon de B) se réalisera pour les Corinthiens ; sa consolation sera la source de leur consolation et de leur salut final, parce qu'il sait que, de même qu'ils participent à la souffrance (celle qui atteint les chrétiens, comme c'est le cas de Paul et de Timothée), ils participeront aussi à la consolation. — La *κοινωνία τῶν παθημάτων* est entendue par plusieurs (ainsi CHRYSOSTOME, voir MEYER-HEINRICI) de la sympathie des lecteurs pour les maux que l'apôtre endure maintenant (la sympathie étant un *souffrir avec*). Mais le v. 6, qui fait allusion déjà aux maux propres des lecteurs (*ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων*), ne permet absolument pas ce sens. Le *καὶ ἡμεῖς*, dans ce v. 6, distingue nettement les maux personnels de Paul et Timothée de ceux des lecteurs, qui, nous l'avons vu, sont encore à venir. Cf. aussi v. 4 : *τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει*. L'apôtre sait que les Corinthiens ne faibliront pas, quand ils seront appelés à passer par les mêmes souffrances que lui, parce

qu'ils auront, comme lui, la consolation, l'affermissement correspondant ¹.

Les v. 8 11 expliquent (γάρ) pourquoi l'apôtre s'étend ainsi sur la θλίψις et la παράκλησις dont il est l'objet : il fait part ici à ses lecteurs de ses récentes expériences de souffrance et de consolation en Asie. Il ne raconte pas les faits, qu'il sait évidemment être connus des lecteurs (sans doute par Tite), mais s'arrête seulement à l'expérience intime qu'il a faite de l'aide miséricordieuse de Dieu. — Il est superflu de supposer, avec HOFMANN, que ceci doit répondre à un message de l'Eglise de Corinthe relatif à cet événement.

v. 8. — Οὐ γὰρ θέλομεν... : « je ne veux pas que vous ignoriez ce qui s'est passé *en moi* à cette occasion. » La même formule (au singul.) se retrouve par ex. Rom. I, 13 [également à propos de quelque chose d'intérieur et de personnel à Paul (son projet d'aller à Rome)]. — περί (κ A C D etc.) est remplacé par ὑπέρ dans le T. R., d'après B K L M. Le sens reste le même. [Voir sur l'emploi de ces deux prépositions l'une pour l'autre : BLASS, *Grammatik des ntl. Gr.*, § 42, 4, et RADERMACHER, *Ntl. Gr.*, p. 116 (dans le « Handbuch z. N. T »)]. — Le ἡμῶν qu'on trouve dans le T. R. à la suite de γενομένης (d'après E K L etc.), manque dans κ A B C D etc. ; il est superflu.

Quelle est cette θλίψις qui a mis Paul et Timothée en danger de mort ? Plusieurs ont pensé à une maladie grave de l'apôtre (RÜCKERT, etc.) ; mais les v. 4-7 s'y opposent : ce ne serait pas des παθήματα τοῦ Χριστοῦ. Il ne peut s'agir ici que de souffrances pour l'Évangile. Et s'il s'agissait d'une maladie, cela ne concernerait que Paul, tandis que le pluriel

¹ [Le εἶτε du v. 7 serait donc un présent de l'idée (SCHMIEDEL : zeitloses Präsens). BACHM. et LIETZM. y voient au contraire un vrai présent et pensent à des souffrances *actuelles* des lecteurs, souffrances qu'il ne nous est pas possible de préciser. BACHMANN rappelle en outre que 2 Cor s'adresse à tous les chrétiens de l'Achaïe, parmi lesquels maint petit troupeau pouvait avoir à subir bien des vexations. — Il faut reconnaître que le εἶτε, ainsi que le ενεργουμένης du v. 6. et tout le parallélisme des v. 6 et 7, parlent plutôt en faveur de souffrances présentes, ce qui n'empêche pas que ἐλπὶς ne fasse allusion à l'avenir.]

implique Timothée. — HOFMANN, d'après XI, 25 (*τοὺς ἐνανταγῆσα*), admet un naufrage : cela s'accorderait bien avec le v. 9, qui suppose une position dans laquelle Paul ne pouvait absolument rien faire pour se sauver. Mais il faut alors interpréter *ἐν τῇ Ἀσίᾳ* : « sur les côtes d'Asie », ce qui n'est guère possible. En outre, le v. 10, qui parle d'une délivrance continue, sans cesse répétée et devant se renouveler dans l'avenir (grâce aux prières constantes des lecteurs, v. 11), ne convient pas à un danger aussi exceptionnel qu'un naufrage. La plupart des exégètes (THÉOD., CALVIN, OLSHAUSEN, OSIANDER, EWALD, BEET, [BACHMANN, LIETZMANN]) pensent au tumulte de Démétrius (Act. XIX, 23. ss.). MEYER-HEINRICI objecte que Paul n'y a pas été personnellement en danger. Mais l'issue heureuse qu'eut pour lui cette affaire, grâce à l'intervention des Asiarques (v. 31), ne pouvait être prévue ; le danger était imminent et les conséquences pouvaient être graves : Paul aurait pu être condamné à mort. Une autre objection est celle de KLÖPPER : Paul aurait dû dire *ἐν Ἐφέσῳ* plutôt que *ἐν τῇ Ἀσίᾳ*. Mais pourquoi ne pourrait-il pas opposer province à province, l'Asie à la Macédoine, où il se trouve maintenant ? HOFMANN, enfin, avec plus de raison en apparence, objecte que Timothée avait déjà quitté Éphèse lorsqu'eut lieu l'émeute (Act. XIX, 22). Mais le récit des Actes est bien succinct ; 1 et 2 Cor. nous révèlent nombre de faits dont il n'est pas question dans les Actes. Timothée pouvait être revenu avant le tumulte. — On peut admettre enfin tout simplement qu'il s'agit d'un fait à nous inconnu : il y en a tant que nous ignorons ! Cf. les souffrances de l'apôtre, énumérées dans notre épître, à XI, 23. ss., ou le danger couru par Aquilas et Priscille pour sauver la vie de Paul (Rom. XVI, 4), ou encore le trait cité 1 Cor. XV, 32, dont nous ne savons d'ailleurs rien. MEYER pense à des pièges tendus par les Juifs (mêlés déjà au tumulte de Démétrius, Act. XIX, 33) ; cf. Act. XX, 3 (embûches) et ce que Paul dit dans 1 Cor. XVI, 9 de ceux qui s'opposent à l'Évangile à Éphèse (*ἀντικειμενοὶ πολλοί*). Cela conviendrait à l'idée du v. 10 : délivrance constante, donc délivrance d'un danger continu de la part d'un ennemi qui s'acharne contre lui et dont Dieu le délivre toujours et toujours de nouveau (MEYER-HEINRICI).

Les mots *ὑπὲρ δύνανιν* précèdent le verbe *ἐβαρύνθημεν* dans ■ ABCMP, et le suivent dans DEFGLIt. Vulg. Syr. etc. et le T. R. Le sens reste au fond le même. On peut dans les deux cas prendre la locution *ὑπὲρ δύνανιν ἐβαρ.* (ou : *ἐβαρ. ὑπὲρ δύν.*) comme formant un tout et exprimant une seule idée : « Nous avons été accablés au delà de nos forces. » Cette idée est modifiée par le complément *καθ' ὑπερβολήν*, qui indique le degré du *βαρυνθῆναι ὑπὲρ δύνανιν* : « et cela à l'excès ». C'est ainsi qu'entend WEISS ; il paraphrase : « L'épreuve dépassait si excessivement notre force que... etc. » — Il me semble plus simple de prendre *καθ' ὑπερβολήν* et *ὑπὲρ δύνανιν* comme deux déterminations distinctes et parallèles, portant toutes deux sur le verbe et renchérissant l'une sur l'autre : la première indiquant la grandeur de l'épreuve en elle-même (l'excès *objectif*), la seconde indiquant qu'elle était hors de toute proportion avec la force *subjective* de l'apôtre. *Δύναμις* ne désigne donc pas ici la force de Dieu, mais la mesure de force morale que l'apôtre possédait à ce moment. La mort qui le menaçait lui paraissait inacceptable (pour son œuvre). HOFMANN croit pouvoir tirer de ceci un argument en faveur de son idée d'un naufrage : une mort violente, le martyr, n'eût point paru à Paul si terrible et si inacceptable. (?) — *βαρέω*, comme *βαρύνω*, *βαρύς*, se dit de toute espèce de peine accablante (maladie, sommeil, persécution, impôts) ; cf. p. ex. Matt. XXVI, 43 ; Luc IX, 32 ; 1 Tim. V, 16. — Dans le verbe *ἐξαπορεῖν*, le *ἐκ* sert à renforcer le sens. *Ἀπορεῖν* s'emploie intransitivement : « manquer de quelque chose, être dans l'embarras ». Au passif : « être mis dans l'état d'*ἀπορία* » (situation sans issue, détresse, embarras extrême). Le génit., qui indique ordinairement la chose dont on manque, désigne quelquefois aussi la cause de l'embarras, de la détresse (MEYER-HEINRICH cite un ex. tiré de Démosthène et un de Platon) ; ici, *τοῦ ζῆν* : Paul a « désespéré de vivre », il a cru perdre même (*καί*) la vie ! C'est jusque là qu'a été sa détresse ! « Il semble, remarque BEET, que dans une vie toute de périls, ce péril couru en Asie ait fait date. »

v. 9. — Le *ἀλλά* marque une opposition à l'idée de désespoir exprimée par *ἐξαπορηθῆναι τοῦ ζῆν* : « La fin finale n'a pas été cela, mais... ; le résultat a été de nous apprendre que,

alors qu'à vues humaines tout était perdu, nous n'avions autre chose à faire qu'à nous confier en Dieu ! Et plutôt que de nous laisser aller au découragement, c'est ce que nous avons fait ! » C'était le *but* (ἔνα) que Dieu visait en les faisant passer par là : leur apprendre à se fier *uniquement* à lui. — αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς est expliqué par MEYER : « par nous-mêmes, indépendamment de ce que Dieu ferait. » Le sens est plutôt : « quant à nous-mêmes, dans notre propre conscience. » Il s'agit de ce qui s'est passé en eux dans le moment solennel où ils se voyaient en face de la mort. — τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου ἐσχήκαμεν : Le mot ἀπόκριμα n'est pas l'équivalent de κατάκριμα ; il signifie : *réponse* (Vulgate : *responsum*), et spécialement : réponse officielle, décision de l'autorité ; [c'est le terme technique pour désigner la réponse que reçoit une ambassade, voir LIETZMANN]. L'idée est que lorsque, dans ce moment terrible, ils se posèrent la question de savoir s'ils vivraient, la réponse qu'ils obtenaient, la décision qui toujours de nouveau retentissait au-dedans d'eux était une sentence de mort : « En nous demandant : Que nous arrivera-t-il ? nous avons dû nous répondre à nous-mêmes : la mort ! nous avons déjà prononcé sur nous-mêmes : la mort ! » Ils avaient déjà fait le sacrifice de leur vie ! — Le parfait ἐσχήκαμεν est un parfait de durée. Selon MEYER-HEINRICI, il sert à rendre présente une situation passée, cf. Rom. V, 2. Voir également BLASS, *Gramm.*, § 59, 4.

Et quel a été le résultat (voulu de Dieu) ¹ ? Réponse : ἔνα μὴ πεποινθότες... etc. Cette certitude de la mort (v. 9^a) devait exclure toute confiance propre (MEYER-HEINRICI). Ils devaient en arriver à ne plus, en aucune façon, se confier en eux-mêmes, à ne plus regarder qu'au Dieu qui, étant celui qui ressuscite les morts, est aussi celui qui sauve du danger de mort (v. 10). Leur position était telle qu'ils s'envisageaient comme déjà morts, et que la délivrance leur apparaissait comme rien de moins qu'une résurrection. S'ils échappaient, ils seraient de vrais ressuscités, et leur vie, un pur don de la grâce de Dieu, un χάρισμα (v. 11). C'est alors seulement,

¹ [ἔνα exprime ici à la fois l'idée de but et celle de résultat ; il est en même temps final et consécutif.]

remarque HOFMANN, qu'ils ont appris cette parfaite confiance en Dieu, et en Dieu seul. Cf. le beau développement de CALVIN (*Comment.*, ad I.) sur le besoin qu'ont même les saints d'être amenés à désespérer, pour apprendre l'humilité. — *τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς*, cf. Rom. IV, 17 ; [comp. également la deuxième action de grâces du *Schemonê-Esré* (prière quotidienne des Juifs, en 18 points) : « Tu es à jamais Tout-Puissant, Seigneur, tu ressuscites les morts ; tu es Tout-Puissant pour secourir. Tu nourris les vivants par ta grâce ; tu ressuscites les morts par ta grande miséricorde... O notre Roi, c'est toi qui fais mourir et qui fais vivre ; de toi vient tout secours. Tu accompliras ta promesse de ressusciter les morts. Sois loué, Éternel, qui ressuscites les morts. » (Voir STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 3^{me} éd., p. 376.)]

Le v. 10 indique quel a été le fruit de la *πεποιθήσις* du v. 9 : leur délivrance et l'espoir qui en découle pour l'avenir. — *ἐκ τηλικούτου θανάτου* : d'une si grande puissance de mort, qui les enveloppait déjà comme un ennemi (cette dernière idée est contenue dans l'expression *ῥύεσθαι ἐκ θανάτου*, MEYER-HEINRICI), d'une mort à laquelle il paraissait si impossible de se soustraire. — Le pluriel [*ἐκ τηλικούτων θανάτων*] qu'on trouve dans Itala, Syr., Orig., est une forme emphatique qui désigne le danger de mort au plus haut degré (M.-H.). — A la suite de l'aoriste *ἐρρύσατο ἡμᾶς*, les documents donnent soit le présent *καὶ ῥύεται* (EFGKL M Minn. Vulg. Syr. Orig. Jér. ; c'est la leçon du T. R., adoptée par MEYER-HEINRICI), soit le futur *καὶ ῥύσεται* (x B C P Copt. ; leçon admise par LACHMANN, TISCHENDORF, WESTCOTT-HORT, NESTLE). Enfin A D omettent ces mots, que BOUSSET retranscrit également.

Le présent (leçon du T. R.) donne un sens très simple et très bon : Les dangers (analogues à celui couru en Asie) continuent ; les menées hostiles des adversaires (p. ex. des embûches, cf. Act. XX, 3) ne cessent pas ; mais l'apôtre sait que *maintenant* Dieu le délivre (*ῥύεται*) et il est assuré qu'il le délivrera encore à l'avenir (*καὶ ἔτι ῥύσεται*). — *εἰς ὃν ἡλπίζομεν* : « lui sur qui nous avons fondé notre espérance et sur qui elle repose » (cf. 1 Cor. XV, 19 : *ἐν Χριστῷ ἡλπικότες*).

Le futur (leçon de ■ etc.) semble faire tautologie avec le *καὶ ἔτι ῥύσεται* de la fin du verset. On a proposé différents moyens d'en rendre compte : HOFMANN retranche le *δτι* (avec B D M) et met un point après *ἡμῶς*, ce qui donne : « lui qui nous a délivrés d'un si grand danger de mort. Et il nous délivrera, celui en qui nous avons espéré, et il nous délivrera encore ! » Ce sens est ingénieux, mais la construction est forcée. — WEISS propose une explication plus satisfaisante : il retranche également *δτι*, mais il ponctue après *ἡλπικαμεν*, de manière à faire commencer une nouvelle phrase avec *καὶ ἔτι ῥύσεται*. Cette nouvelle phrase reprend le *ῥύσεται*, en l'accentuant par *ἔτι*, pour y joindre une condition : cela se fera pour autant que les lecteurs y coopéreront par leurs prières (v. 11). [Le sens de Weiss est donc le suivant : « et il nous délivrera, lui en qui nous avons espéré. Et il nous délivrera encore, grâce au concours de vos prières »]. Selon WEISS le *δτι* aurait été introduit par un copiste qui ne se rendait pas compte qu'une nouvelle phrase commence avec *καὶ ἔτι ῥύσεται*. (*Textkritik der paul. Briefe*, p. 122.) — MEYER-HEINRICI et SCHMIEDEL voient dans le premier *ῥύσεται* une faute, due au *ῥύσεται* final. L'omission de *καὶ ῥύσεται* par A et D serait une correction de cette faute. — [LIETZMANN, qui se range, lui aussi, à la leçon de ■ etc., explique la répétition du futur comme un doublet paraphrastique au cours de la dictée (als paraphrastische Diktatdublette); BACHMANN trouve tout naturel que le premier *καὶ ῥύσεται* soit repris et renforcé par le second (*καὶ* pourrait ici se rendre par « réellement »), d'autant plus que la répétition a pour but d'introduire une nouvelle idée (celle du v. 11), à laquelle Paul attachait sans doute une grande importance.]

v. 11. — Paul indique un motif de plus qu'il a de compter sur la délivrance : les prières des lecteurs. Ces prières contribueront à lui procurer la délivrance continuelle dont parle le v. 10; cf. Phil. I, 19 : *διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως*. — Le génitif *συννοπορευούντων καὶ ὑμῶν* n'exprime pas un doute (« si vous... »), mais montre que Paul, qui souffre pour les Cor., compte sur leur collaboration, leur secours, et que c'est là pour lui un encouragement; le sens est donc : « puisque vous aussi... ». — Il est plus naturel d'entendre le *συν* — :

« avec moi » que : « avec Dieu ». Les Corinthiens joindront leurs prières à celles de Paul, ce que feront d'ailleurs aussi d'autres Églises (ceci ressort du *καί* qui accompagne *ὑμῶν*) ; cf. Rom. XV, 30 : *συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς...* — *ὑπὲρ ἡμῶν* doit être lié à *συννυπουργούντων*, non à *δεήσει*. — A donne la leçon : *ἡμῶν ὑπὲρ ὑμῶν*.

v. 11^b. — *ἵνα* indique le but divin de ce concours de leurs prières. — Les deux régimes *ἐκ πολλῶν προσώπων* et *διὰ πολλῶν* créent une difficulté : à quoi faut-il les rattacher ? MEYER, KLÖPPER, MEYER-HEINRICI, WEISS les font dépendre tous deux du verbe *εὐχαριστηθῆ*. Le premier (*ἐκ*) indiquerait *par qui* l'action de grâces doit être offerte : par beaucoup (les lecteurs, tous ceux qui aiment l'œuvre de Paul) ; le second (*διὰ*) indiquerait à l'intervention de *qui* est due cette action de grâces : à ces mêmes *πολλοί*, en tant qu'ils ont auparavant prié (11^a) et obtenu par là la délivrance, et qu'ainsi c'est *par leur moyen* (*διὰ*) que l'action de grâces est possible, a lieu. Le sens serait donc : « afin que la grâce qui nous a été accordée soit louée *de* beaucoup (et) *par* (c'est-à-dire grâce à l'intervention de) beaucoup » (*von Vielen durch Vermittlung Vieler*)¹. Mais ce sens de *διὰ πολλῶν* est très alambiqué, et l'on ne voit pas pourquoi l'apôtre insisterait sur cette idée. Le sens naturel du *διὰ* est : « qu'il soit rendu grâces par beaucoup. » Mais alors ce *διὰ πολλῶν* fait tautologie avec le *ἐκ πολλῶν προσώπων*. — Hofmann, qui construit comme les précédents, échappe à la tautologie en donnant à *διὰ πολλῶν* le sens de : « par beaucoup de paroles » (cf. les locutions *διὰ βραχέων*, *δι' ὀλίγων*), sens aussi oiseux que plat ! — D'autres, Olshausen par exemple, lient *διὰ πολλῶν* à *χάρισμα* : la grâce obtenue pour nous par plusieurs (par leurs prières). Mais cela rend bien lourd le sujet, qui est déjà déterminé par *τὸ εἰς ἡμᾶς*, et en grec cette liaison du régime au substantif est dure. — La construction la plus simple et naturelle, qui évite toute tautologie entre *ἐκ πολλ. προσώπ.* et *διὰ πολλῶν*, est certainement de rattacher *ἐκ*

¹ [Ainsi aussi, à peu près, Bachmann : *ἐκ πολλ. προσώπ.* indique le milieu d'où part l'action de grâces ; *διὰ πολλῶν*, les agents par lesquels elle se fait entendre].

πολλ. προσώπ. à τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα, en sous-entendant comme lien entre le régime et le substantif l'idée verbale renfermée dans χάρισμα (qui nous a été accordé par...), puis de lier, comme le voisinage des mots paraît l'imposer, διὰ πολλῶν à εὐχαριστηθῇ (CALVIN, RÜCKERT, DE WETTE, OSIANDER). On obtient ainsi un sens excellent : « que le bienfait obtenu pour nous par les prières de beaucoup (qui est le fruit des prières de beaucoup), soit loué aussi par beaucoup ». (CALVIN : *ut donum, ex multis personis erga nos collatum, gratiarum actione per multos celebretur pro nobis.*) L'article τὸ devrait proprement se trouver avant ἐκ πολλῶν προσώπων ; l'inversion fait ressortir l'idée que c'est des prières de plusieurs que ce χάρισμα est sorti, est né, pour ainsi dire ¹.

Il n'est pas nécessaire de prendre πρόσωπον dans le sens de « personne » (LUTHER). Ce sens, [bien que courant à l'époque impériale, voir LIETZMANN], ne se trouve pas dans le N. T. (sauf peut-être Jude v. 16), et il réclamerait ὑπό plutôt que ἐκ (MEYER-HEINRICI). Il faut conserver ici à πρόσωπον son sens propre, « visage » (ainsi, avec raison, MEYER, HOFMANN, EWALD, etc., [BACHM.]) et retenir la belle et dramatique image qui en résulte : le χάρισμα a été obtenu *par beaucoup de visages tournés vers Dieu*. — HOFMANN a raison aussi de remarquer que πολλὰ πρόσωπα n'est pas synonyme de πολλοί, et d'en conclure que πολλῶν est plutôt complément que prédicat de προσώπων : « les visages de plusieurs » et non : « plusieurs visages » (cf. Vulgate : *ex multorum facie*, et CALVIN, dans l'explication : *multorum respectu*). Cela fait mieux ressortir l'idée du grand nombre. — Le χάρισμα εἰς ἡμᾶς ne peut être, dans le contexte, l'apostolat de Paul (OSIANDER, HOFMANN, EWALD), mais seulement sa délivrance dans ce grand péril. — Dans notre sens, le διὰ πολλῶν répond d'une manière très belle et simple au ἐκ πολλῶν προσώπων : Timothée et Paul ne doivent pas seuls rendre grâces pour leur délivrance ; beaucoup ont prié et

¹ [BACHMANN estime, avec raison, semble-t-il, que la position de l'article ne permet pas de rapporter ἐκ πολλῶν προσώπων à χάρισμα. Il faut probablement voir, avec LIETZMANN, dans le διὰ πολλῶν une simple reprise de ἐκ πολλῶν προσώπων, c'est-à-dire de nouveau un doublet ; cf. v. 10, fin].

prient pour eux ; beaucoup remercieront pour eux. Et le second *ὅπὲρ ἡμῶν* (après *εὐχαριστηθῇ*) répond bien aussi au premier, ainsi qu'au *εἰς ἡμᾶς* : on rend grâces pour quelque'un de ce qu'on a demandé et obtenu pour lui. — Au lieu du second *ὅπὲρ ἡμῶν* à la fin du v., qui est appuyé par **ACDGM** et toutes les Versions anciennes, on trouve dans **BEKLP** la leçon *ὅπὲρ ὑμῶν*, à laquelle on n'arrive à donner un sens qu'à force d'ingéniosité ; voir p. ex. **WEISS** : pour eux, en tant que la délivrance de l'apôtre et son activité future (le *χάρισμα*) tourneront à leur avantage. Cf. également **CALVIN**, qui lit *ἡμῶν*, mais qui explique d'une manière intéressante la leçon *ὅμῶν* : *potest exponi hoc modo : ubi pro mea salute vos deus exaudierit, et quidem in salutem vestram, agentur vestro nomine gratiae a pluribus.* (Quand Dieu vous aura exaucés pour mon salut, et ce à votre profit et salut, grâces en seront rendues par plusieurs pour vous.) Cette leçon *ὅπὲρ ὑμῶν* est très probablement une simple faute. — Le passif *εὐχαριστεῖσθαι* doit être expliqué d'après l'analogie de *ἀχαριστεῖσθαι*, que Polybe emploie dans le sens de « être payé d'ingratitude ». [L'actif *εὐχαριστεῖν τι* signifie : « remercier pour quelque chose », voir **LIETZMANN**. — Bien que nom de chose, *χάρισμα* peut être regardé comme sujet de *εὐχαριστηθῇ*, voir **BLASS**, § 54, 3. Cette construction est plus simple que celle qui ferait de *χάρισμα* un accusatif et de *εὐχαριστηθῇ* un verbe impersonnel.]

Le but de ce morceau d'un caractère si personnel, de cette action de grâces que Paul fait porter sur ses expériences à *lui*, est certainement de réveiller chez les lecteurs le sentiment de l'étroite relation qui existe entre eux et leur apôtre. Ce qui *lui* arrive, lui arrive *pour* eux et *par* eux. pour leur salut et par leurs prières ! Paul veut, en leur indiquant cela si délicatement, en faisant d'eux le but et en leur faisant honneur des grâces qu'il a reçues, resserrer le lien qui les unit à lui, mais qui s'est relâché et menace de se briser.

Nous avons là un beau modèle de la relation normale entre le pasteur et l'Église : ce qui arrive au pasteur ne lui arrive pas seulement à lui-même, pour son bien personnel,

mais aussi en vue de sa tâche pastorale. Toutes ses expériences doivent tourner au bien de l'Église, en fécondant sa prédication, ses visites, ses démarches, son activité tout entière. Et l'Église, à son tour, répond, réagit, collabore par son intercession. C'est ainsi que s'établit et se maintient entre pasteur et troupeau un lien vivant.

PREMIÈRE PARTIE

APOLOGIE DU MINISTÈRE DE PAUL

Chap. I, 12 à VII, fin.

Cette première partie de l'épître s'ouvre par un morceau dans lequel Paul traite tout d'abord un point particulier, à savoir le changement de ses plans de voyage, la non-exécution de sa promesse de venir lui-même à Corinthe. On l'a accusé à ce sujet de manquer de franchise et de droiture ; il tient à se justifier et il le fait en expliquant sa conduite.

Premier morceau : La droiture des plans de Paul.

I, 12-II, 13.

1. v. 12-14.

¹² Car notre glorification, à savoir le témoignage que nous rend notre conscience, consiste en ceci que c'est dans la simplicité et la franchise (qui viennent) de Dieu, non pas dans une sagesse charnelle, mais dans la grâce de Dieu, que nous avons marché dans le monde, et surtout à votre égard. ¹³ Car nous ne vous écrivons pas des choses autres que celles que vous lisez (dans nos lettres) ou même que celles que vous pouvez connaître (autrement). Et j'espère que vous nous connaîtrez jusqu'à la fin, ¹⁴ comme vous avez déjà appris à nous connaître en partie, à savoir que nous sommes votre sujet de gloire, comme vous aussi (serez) le nôtre au jour de notre Seigneur Jésus.

Le v. 12, avec lequel commence le corps de la lettre, la tractation proprement dite ¹, ouvre le développement suivant en relevant la pureté, la droiture de la conduite de Paul dans son ministère *en général*. Les v. 13-14 montreront sa loyauté dans ses lettres, et les v. 15-22 établiront cette même loyauté en ce qui concerne le changement de son plan de voyage. — Le γάρ marque un rapport logique avec ce qui précède; le lien est celui-ci : « Je ne crains pas de réclamer votre intérêt et vos prières (v. 11^a), *car* je n'ai pas démerité de votre affection, et ma conscience me rend le témoignage que j'y ai droit. » Le v. 12 motive l'attente exprimée au v. 11^a. [De même BACHMANN. — Selon LIETZMANN, γάρ est souvent une simple formule de transition, plus ou moins stéréotypée, qui n'implique pas nécessairement un lien logique.]

Deux constructions sont possibles pour le v. 12^a : 1^o faire de ἡ καύχησις ἡμῶν αὐτη, lié en un tout, le sujet, et de τὸ μαρτύριον, l'attribut; le οὖν exprimerait alors le contenu de ce témoignage; ainsi MEYER : « Cette vanterie-là (sc. : l'assurance exprimée au v. 11^a) est le témoignage de notre conscience (c'est-à-dire se fonde sur le témoignage que nous rend notre conscience), à savoir que... » Le sens serait donc : « Car je me vante (v. 11) d'après le témoignage de ma conscience [qui m'assure] que je me suis rendu digne de votre appui et de vos prières. » — Mais cette construction est peu naturelle; il est difficile d'admettre que αὐτη soit un simple déterminatif de καύχησις et que le οὖν ne porte pas sur ce αὐτη. Et puis le v. 11 ne renferme rien qui justifie l'expression ἡ καύχησις αὐτη, laquelle introduit au contraire une *idée nouvelle*, présentée comme motif (γάρ) pour les lecteurs de prier pour Paul.

2^o Il faut donc préférer sans hésiter la construction admise par DE WETTE, HOFMANN, KLÖPPER, MEYER-HEINRICI : αὐτη est l'attribut de καύχησις; οὖν, reprenant αὐτη, introduit le développement du contenu de cette καύχησις; enfin τὸ μαρτύριον est une apposition de καύχησις, une paren-

¹ [BACHMANN fait commencer la tractation déjà avec le v. 8, en regardant I, 8-14 comme une introduction.]

thèse explicative, intercalée là pour dire que cette vanterie est bien fondée, qu'elle n'est autre chose que l'expression du témoignage que la conscience de Paul lui rend devant Dieu. Le sens est alors : « Car nous nous vantons de ceci (vanterie qui n'est que le témoignage même que nous rend notre conscience), de ceci, dis-je, que nous... »

Le mot *καύχῃσις* n'est donc pas l'équivalent de *καύχημα* (sujet de gloire) : il désigne l'acte de se glorifier : « Notre glorification consiste en ceci, que, selon le témoignage de notre conscience, nous... » [Selon BOUSSET, *καύχῃσις* ferait déjà allusion, en passant, au reproche de vanterie qui était adressé à Paul par ses adversaires et auquel l'apôtre revient plusieurs fois dans le cours de notre épître. Peut-être bien ! et cela quand même il n'a pas encore été question jusqu'ici (BACHMANN) des vanteries de Paul.]

Au v. 12^b, on trouve les deux leçons *ἀπλότητι* (T. R., d'après D E F G L It. Vulg. Syr.) et *ἀγιότητι* (Σ A B C K M P Copt., admise par WESTCOTT-HORT, TISCH., NESTLE). Le sens de *ἀγιότης* (terme rare, qui ne se retrouve que Hébr. XII, 10), est trop général et convient moins ici que celui de *ἀπλότης*, qui répond tout à fait au reproche spécial que repousse l'apôtre : c'est justement de cela qu'on accuse Paul d'avoir manqué. Les raisons internes sont donc pour *ἀπλότητι*, tandis que les autorités sont en faveur de *ἀγιότητι*. Les deux termes pouvaient aisément être confondus par les copistes¹. Les commentateurs se divisent : MEYER admet *ἀγιότητι* et voit dans *ἀπλότητι* une glose d'après Éph. VI, 5, tandis que KLÖPPER, HOFM., HEINRICI, [LIETZM., BACHM.] défendent *ἀπλότης*, qui est plus précis et qu'on aura jugé ne pas convenir au complément τοῦ θεοῦ. — καὶ εἰλικρινεία : on regarde généralement le mot *εἰλικρινεία* (ou : — *νία*) comme dérivant de *εἴλη* ou *ἐλη*, éclat du soleil, et de *κρίνω*, désignant par conséquent la qualité de ce qui, examiné à la lumière du soleil, est trouvé pur, authentique, exempt de fraude (cf. THÉOPHYLACTE : « ce qui n'a rien de *συνεσκησμένον καὶ ὑπουλον* »). *εἰλικρινεία* désigne donc la droiture

¹ [LIETZMANN suppose que *ΑΠΛΟΤΗΤΙ* aura été écrit fautivement *ΑΠΟΤΗΤΙ* (par omission du Δ), et qu'ensuite un copiste aura lu *ΑΠΙΟΤΗΤΙ* (en dédoublant le Π en ΓΙ).]

intérieure dans la poursuite d'un but ; cf. 1 Cor. V, 8. — Le complément τοῦ Θεοῦ n'est pas simplement une espèce de superlatif (!) ; il ne signifie pas non plus « agréable à Dieu » (RÜCKERT), « valable devant Dieu » (CALVIN, KLÖPPER, BOUSSET), ni « divine » (OSIANDER), ni « conforme, semblable à Dieu » (HOFMANN). Le génitif τοῦ Θεοῦ, complément de εὐλικρινεῖα, doit être expliqué d'après l'analogie de locutions comme δικαιοσύνη Θεοῦ (Rom. I, 17), εὐλόγη Θεοῦ (Phil. IV, 7). Le sens est donc : « la simplicité et la droiture que Dieu donne, communique, produit » (NEANDER, DE WETTE, OLSHAUSEN, MEYER, MEYER-HEINRICI), et cela par l'Esprit (voir ce qui suit : ἀλλ' ἐν χάριτι Θεοῦ).

La fin du v. développe par une antithèse l'idée de parfaite droiture exprimée dans ἀπλότητι καὶ εὐλικρινεῖα τοῦ Θεοῦ : a) Développement sous forme *négative* : οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ. Le ἐν peut être regardé soit comme instrumental, soit plutôt comme indiquant l'élément moral au sein duquel l'action se produit ; cf. le ἐν χάριτι qui suit et le ἐν ἀπλότητι καὶ εὐλικρινεῖα qui précède ; ces trois ἐν ont la même valeur ; cf. Éph. II, 3 (MEYER-HEINRICI). La σοφία σαρκική désigne l'habileté au service de la σάρξ, la sagesse purement humaine, déterminée par la σάρξ, c'est-à-dire au service de l'égoïsme ; ainsi : les moyens habiles et détournés qu'on emploie pour atteindre un but intéressé. — b) Développement sous forme *positive* : ἀλλ' ἐν χάριτι Θεοῦ. Il faut voir ici dans la χάρις Θεοῦ non pas les miracles opérés par Paul (CHRYSTOSTOME), ni les dons spirituels, les χαρίσματα (GROTIUS), mais l'action de Dieu dirigeant et fécondant le travail de son serviteur. L'apôtre n'a agi que dans l'élément de cette grâce, dans et par cette grâce, ne comptant que sur elle pour réussir et n'employant que des moyens qu'elle peut bénir. Toutefois, il ne faudrait pas expliquer, avec BÈZE : « me confiant dans la grâce » ; l'idée est autre : il n'y a pas à sous-entendre un πιστεύοντες, il faut lier directement l'idée de ἐν χάριτι Θεοῦ à ἀνεστράφημεν. — ἐν τῷ κόσμῳ a un sens local, avant tout, mais sans exclure une nuance morale : au milieu de ce κόσμος corrompu, plongé dans le mal ; parmi une humanité profane, antithèse de la vie sanctifiée du chrétien (Phil. II, 15). — περισσotέρωσ πρὸς ὑμᾶς ne signifie pas que Paul se soit con-

duit à Corinthe *mieux* qu'ailleurs, ou qu'ailleurs il se soit plus aisément permis de ne pas suivre cette règle ; mais, dans un milieu comme celui-là, si compliqué, si difficile, en face des tendances diverses, des susceptibilités à ménager, etc., il eût pu être plus aisément tenté d'user d'habileté, de détours, de recourir à des moyens humains, de ne pas marcher dans une parfaite droiture et simplicité : il lui a donc fallu, de cette vertu et de la grâce qui en est la source, une mesure toute spéciale ; il a dû veiller sur lui-même d'une manière plus intense qu'ailleurs, et il y a eu ainsi aussi « une mise en œuvre quantitativement plus grande » (DE WETTE) de cette vertu à Corinthe que dans d'autres milieux, où, la situation étant bien moins difficile, il était aussi bien plus aisé de ne pas s'écarter d'une ligne de conduite absolument droite.

Les v. 13-14, introduits par γάρ, justifient dans un domaine plus spécial l'affirmation générale contenue au v. 12. Si le caractère de l'apôtre a été noirci, si ses intentions ont été mal interprétées et sa loyauté suspectée, c'est avant tout, semble-t-il, parce que ses *lettres* ont fait aux Corinthiens l'impression de n'être pas entièrement franches, de cacher des arrière-pensées, des finesses. On l'accusait sans doute de chercher à tromper ses lecteurs sur sa vraie pensée en employant des termes ambigus, des tournures à double entente. C'est à cette accusation qu'il répond maintenant.

v. 13^a. — « Nous ne vous écrivons pas autre chose que ce que vous lisez (dans mes lettres) ou même ce que vous pouvez comprendre vous-mêmes (par ce que vous savez de mon caractère) », c'est-à-dire : « Il n'y a pas d'arrière-pensée, de dessous de cartes dans ce que je vous écris ; il y a parfait accord entre ce que je vous *écris*, ce que j'ai l'*intention* de vous dire, de vous faire savoir en vous écrivant (γράφουμεν se rapporte à ce que Paul a l'habitude de faire, à ses lettres antérieures ; on se rappelle que 2 Cor. est la 4^{me} lettre de l'apôtre aux Corinthiens) et ce que vous *lisez* dans mes lettres, ou même *aussi* (gradation) ce que, sans mes lettres, vous pouvez reconnaître vous-mêmes. Ce que je vous écris s'accorde parfaitement avec ce que vous apprend la lecture de mes lettres et tout ce que vous connaissez déjà de moi ! » — HORMANN, [BOUSSET, LIETZMANN] rapportent ἐπιγινώσκειν à la

compréhension du contenu des lettres elles-mêmes (« ce que vous y lisez ou aussi ce que vous en comprenez ») ; mais le *ἢ καί*, « ou aussi », indique évidemment une gradation, le passage à une nouvelle idée. Le sens de HOFMANN ne pourrait se soutenir que s'il y avait simplement *ἢ* (sans *καί*). — [BACHMANN rapporte le *ἢ καί ἐπιγινώσκετε* aux communications de Tite aux Corinthiens]. — La locution *ἀλλ' ἢ ἄ* résulte du mélange de deux constructions : *οὐκ ἀλλὰ* (adject. pronom) *ἢ ἄ*... : « Nous ne vous écrivons pas d'autres choses que celles que vous lisez », — et : *οὐκ ἀλλὰ, ἀλλὰ ἄ*... : « Nous ne vous écrivons pas d'autres choses, *mais* seulement celles que vous lisez. » — BFG omettent le mot *ἀλλ'*. — Le *ἢ* qui suit *ἀναγινώσκετε* n'est évidemment pas à mettre en relation avec celui qui précède ; il faudrait pour cela : *ἀλλ' ἄ ἢ ἀναγινώσκετε ἢ καί ἐπιγινώσκετε*.

v. 13^b-14. — Les exégètes qui rapportent les deux verbes de 13^a au contenu des lettres de Paul donnent encore à *ἐπιγινώσεσθε* le même objet : « les choses que vous lisez et aussi connaissez (par mes lettres) et (dont) j'espère de plus que vous les comprendrez jusqu'au bout » [ainsi BOUSSET, LIETZMANN]. Ce sens paraît bien lourd et compliqué ; il reste à peu près aussi forcé si on lit *οὕτω καί ἕως*. Au reste, cette leçon, qui est celle du T. R., n'a pour elle que KLMP ; les autres documents retranchent le *καί*. Il n'y a pas de raison, nous semble-t-il, de construire 13^b avec ce qui précède. La phrase qui commence par *ἐλπίζω* se relie au contraire étroitement avec ce qui suit. Il faut mettre un point après *ἢ καί ἐπιγινώσκετε* [ainsi BACHMANN]. Avec *ἐλπίζω δέ* commence une nouvelle idée : « Je ne vous écris que ce que je pense (13^a). Et j'espère que vous reconnaîtrez quelle intime et glorieuse relation existe et existera toujours entre nous (laquelle évidemment exclut toute supercherie du genre de celle qu'on m'impute). »

Trois interprétations sont possibles pour 13^b-14, selon la manière dont on construit le *οὕτω* du v. 14.

1^o On peut entendre ce *οὕτω* dans le sens de *car*. Alors les deux verbes *ἐπιγινώσεσθε* et *ἐπέγνωτε* ont pour objet commun *ἡμᾶς* : « J'espère que vous nous connaîtrez jusqu'à la fin, comme déjà vous nous avez connus en partie, *car* nous som-

mes... comme vous êtes, vous aussi... » (ainsi MEYER-HEINRICI, OLSHAUSEN). — Cela donne un sens peu clair ; il n'y a pas de lien logique distinct exprimé par le *δτι* (car) ; enfin, comme le remarque finement KLÖPPER, est-ce bien habile de la part de Paul d'affirmer lui-même qu'il est la gloire des Corinthiens ? N'est-il pas plus délicat de l'indiquer comme contenu de leur propre pensée à eux (ce qui est le sens des deux autres constructions) ?

2^o et 3^o Si on donne à *δτι* le sens de *que*, on peut hésiter entre deux manières de le relier à ce qui précède : ou bien il est objet de *ἐπιγνώσεσθε*, et les mots *καθώς καὶ ἐπέγνωτε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους* sont une parenthèse : « J'espère que vous reconnaîtrez toujours — conformément à ce que vous nous avez connus déjà en partie — que nous sommes... » (MEYER, HOFMANN, KLÖPPER ; ce sens est bon) ; ou bien on peut faire de *δτι*... l'épexégèse de *ἐπέγνωτε ἡμᾶς* (*ἡμᾶς* étant l'objet des deux verbes) : « J'espère que vous nous connaîtrez toujours, comme déjà vous nous connaissez en partie, à savoir *que* nous sommes... » (RÜCKERT, DE WETTE). Nous préférons cette seconde construction, plus élégante et très claire.

Le terme désigné par *ἕως τέλους* est indiqué au v. 14^b : c'est la Parousie, le *τέλος τοῦ αἰῶνος*, le *τέλος* absolu ; cf. 1 Cor. I, 8 ; XV, 24 (ainsi SCHMIEDEL), et non la mort de l'apôtre, comme l'entendent HOFMANN [et BACHMANN], qui rapportent alors le *ἀπὸ μέρους* au temps, jusqu'ici écoulé, des relations de l'apôtre avec les Corinthiens. Mais Paul eût dit plutôt *ἕως ἄρτι*. La plupart des exégètes appliquent ce *ἀπὸ μέρους* à la portion de l'Église qui a reconnu l'autorité de l'apôtre et voient ici une allusion au fait qu'une partie de l'Église ne s'est pas encore soumise (KLÖPPER : Paul espère que toute l'Église le reconnaîtra, comme une partie le reconnaît déjà).

Mais peut-être l'apôtre ne partage-t-il pas encore ici l'Église en deux camps : s'adressant à la totalité, il veut dire que la reconnaissance de la part de l'Église n'est pas encore complète : ils ont commencé, mais il y a encore quelque chose à faire (CALVIN : *quodam modo*). [En d'autres termes, le *ἀπὸ μέρους* désigne, non « une partie des Corinthiens », mais « une partie de Paul » (LIETZMANN)]. [BOUSSET et LIETZMANN

voient une corrélation entre *ἀπὸ μέρους* et *ἕως τέλους*, et donnent à *ἕως τέλους* le sens de : « jusqu'au bout, entièrement, complètement » ; LIETZMANN compare l'expression *εἰς τέλος* qu'on trouve fréquemment chez Polybe dans ce sens.]

καύχημα signifie « sujet de gloire » ; le sens doit être distingué de celui de *καύχησις* (voir à v. 12). Les Corinthiens peuvent se glorifier de ce que Paul est à eux, leur apôtre, leur maître (en parlant de quelqu'un de distingué, on dit avec une certaine fierté : C'est mon ami ! Il a été mon maître !). Mais il y a plus que cela : en retour, eux sont à lui ! Il existe entre les Corinthiens et Paul un rapport intime d'appartenance (qui ne suppose pas seulement le fait que Paul les a instruits), un lien réciproque et indissoluble, qui exclut toute tromperie, tout nuage, et qui sera leur gloire à eux, comme la sienne aussi, au jour de Christ (*καθ'άπερ* : exactement comme). — La détermination *ἐν τῇ ἡμέρᾳ*... porte probablement sur les deux affirmations : « nous sommes » et « vous êtes », ou plutôt : « nous serons » et « vous serez », car les présents *ἔσμεν* (et *ἔστέ* sous-entendu) sont des présents d'anticipation certaine : « Vous devez là m'appartenir comme mon ouvrage, aussi bien que moi je vous appartiendrai comme votre apôtre. » Mais on pourrait aussi presser le *ἔσμεν* : Paul est *dès maintenant* (devant les hommes) leur sujet de gloire [cf. V, 12, (LIETZMANN)], comme eux, à leur tour, *seront* un jour son sujet de gloire en présence de Christ. (Ils ne veulent pourtant pas le priver de ce sujet de gloire !) cf. 1 Thess. II, 19 ; Phil. II, 16. [D'après 2 Cor. III, 2 et VII, 4 on pourrait même dire que les Corinthiens sont déjà maintenant le *καύχημα* de Paul, mais le *ἐν τῇ ἡμέρᾳ*... oblige à garder le sens futur, en tout cas pour *ὁμειψὶς ἡμῶν*.]

2. v. 15-22.

¹⁵ Et c'est en vertu de cette confiance que je voulais venir chez vous tout d'abord, afin que vous eussiez une seconde grâce, ¹⁶ et passer par chez vous pour me rendre en Macédoine, puis de Macédoine venir de nouveau chez vous et être convoyé par vous jusqu'en Judée. ¹⁷ En déci-

dant cela, ai-je donc usé de légèreté ? Ou bien les plans que je forme, les formé-je selon la chair, en sorte qu'il y ait chez moi (en même temps) le « oui, oui » et le « non, non » ? ¹⁸ Par le Dieu fidèle : la parole que nous vous (avons prêchée) n'est pas « oui et non ». ¹⁹ Car le Christ Jésus, fils de Dieu, qui a été prêché parmi vous par nous, par moi et Silvain et Timothée, n'a pas été « oui et non » ; mais en lui s'est réalisé le « oui » (divin). ²⁰ Car tant qu'il y ait de promesses de Dieu, en lui (Christ) est le « oui » ; c'est pourquoi c'est par lui aussi que l'« amen » est prononcé à la gloire de Dieu par notre moyen. ²¹ Or celui qui nous affermit avec vous (en nous fondant) en Christ et qui nous a oints, c'est Dieu, ²² lequel aussi nous a scellés et nous a donné les arrhes de son Esprit dans nos cœurs.

Avec le v. 15, l'apôtre aborde le *fait* spécial qui a motivé les accusations portées contre lui et au sujet duquel il tient à se justifier : le changement de ses plans de voyage. Le sens général des v. 15-16 est celui-ci : « J'avais arrangé mon plan de voyage de manière à vous voir deux fois plutôt qu'une. » — *ιαύτη τῇ πεποιθήσει* : « dans la confiance, en vertu de la confiance que j'avais en ce lien par lequel nous nous appartenons mutuellement » (v. 13^b-14) ; DE WETTE : « dans cette assurance que je suis reconnu de vous » (v. 13^b-14). — Le *πρότερον*, omis par **κ**, est placé par les autres manuscrits soit après *ἐβουλόμην* (ABC etc. It. Vg. Syr.), soit avant *ἵνα δευτέραν* (K L Copt. ; ainsi le T. R.). Le sens reste le même, et *πρότερον* porte en tout cas sur *ἐλθεῖν* et non sur *ἐβουλόμην*. Ce rapport à *ἐλθεῖν* justifie seul le *ἵνα δευτέραν*... et est du reste clairement expliqué dans le v. 16 : l'intention de Paul avait été de se rendre d'abord auprès des Corinthiens avant d'aller en Macédoine, puis de revenir ensuite chez eux, (avant son départ pour la Judée), de façon à leur apporter ainsi *une seconde grâce*. *Δευτέραν* n'équivaut pas à *διπλῆν* (double), mais signifie bien ici « seconde » : le passage de l'apôtre au milieu d'eux ne peut avoir lieu sans qu'il leur apporte et leur laisse quelque grâce ; cf Rom. I, 11. Par ce séjour répété, ils auraient eu une première, puis une se-

conde grâce¹. On a expliqué ce *δευτέραν* du second séjour de Paul à Corinthe, absolument parlant, c'est-à-dire de celui qui a suivi le séjour de fondation ; mais le séjour projeté est en tout cas le troisième (XII, 14).

v. 16. — Le *διελθεῖν* (x B C etc. Vg.) est probablement une correction pour *ἀπελθεῖν* (A D F G P Copt.), amenée par le δι' ὑμῶν (« par votre pays ») : cf. Rom. XV, 28 : *ἀπελεύσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν*. — *προπεμφθῆναι* : être pourvu par eux de tout ce qui est nécessaire et convoyé de leur part.

Ainsi le premier plan de Paul était de se rendre d'Éphèse à Corinthe, puis de Corinthe en Macédoine, puis de revenir de Macédoine à Corinthe et de là à Jérusalem. Ce plan se rapportait à lui seulement, non à Timothée : de là le singulier *ἐβουλόμην* ; cela explique aussi pourquoi l'apôtre a déjà dit plus haut *ἐλπίζω*, bien que dans la même phrase il dise *ἡμᾶς, ἡμῶν*. Le changement de ce plan le concerne donc lui spécialement, et de même l'accusation de légèreté ou de mauvaise foi à laquelle il va répondre (le singulier continue au v. 17).

Ce plan a dû être changé : les lecteurs le savent. Paul s'en justifie. Il n'est pas venu d'abord à Corinthe, comme il se l'était proposé. À quoi se rapporte cette allusion ? D'après MEYER, HOFMANN, HEINRICI, etc., Paul voudrait parler d'un plan antérieur à 1 Cor., qu'il avait annoncé alors à l'Église. Puis, après avoir tracé aux Corinthiens ce plan (celui qu'il rappelle ici), il l'avait abandonné et leur avait, dans 1 Cor. XVI, 5. 6, indiqué un nouveau plan : celui de passer par la Macédoine avant de se rendre à Corinthe. Ce serait ce changement qu'on aurait commenté défavorablement à Corinthe : on avait dit : Il n'ose pas venir, il renvoie, il a peur ! — Si c'est en effet à 1 Cor. XVI, 5 que Paul fait ici allusion et à un plan antérieur à celui-là, il ne peut y avoir entre 1 Cor. et 2 Cor. aucun fait important : ni lettre perdue, ni séjour de Paul à Corinthe (voir l'Introduction). Mais il faut remarquer que 1 Cor. XVI ne renferme aucune allusion à un plan antérieur, que Paul remplacerait par un autre. Et d'ailleurs,

¹ *χαρίν* n'est pas l'équivalent de *χαράν* qu'on trouve dans B L P, ainsi que chez CHRYSOSTOME.

une relation aussi simple et directe que celle qu'on prétend ainsi établir entre 1 et 2 Cor. n'est pas soutenable : comme nous le verrons plus loin dans l'exégèse, elle ne rend pas compte de plusieurs passages importants de notre épître (voir, en attendant, l'Introduction, § 1). Aussi, bon nombre d'exégètes pensent-ils que le plan modifié dont parle notre passage doit être postérieur à 1 Cor. : Paul avait été à Corinthe après 1 Cor. ; il avait quitté les Corinthiens en leur promettant de revenir : au lieu de cela, il avait envoyé Tite et était retourné directement à Éphèse, sans repasser par Corinthe. [Dans l'une comme dans l'autre de ces deux explications, on admet que le plan indiqué par Paul était *connu* des lecteurs ; BACHMANN, en revanche (p. 66), estime que dans notre passage Paul dévoile aux Corinthiens un plan jusqu'ici resté inconnu d'eux.]

Le v. 17 indique deux possibilités, deux suppositions également fâcheuses par lesquelles les Corinthiens pourraient être tentés de s'expliquer le changement de plan de Paul : a) il avait peut-être conçu son plan à la légère, ou bien : b) il a manqué de bonne foi en ne l'exécutant pas, c'était une ruse calculée ! — Le *βουλευόμενος* du T. R. (d'après D E K Syr.) paraît être une correction amenée par le verbe *βουλεύομαι* du v. 17^b. La vraie leçon est *βουλόμενος* (Σ A B etc. Vg. Copt.) — *μήτι* attend une réponse négative. — *ἄρα* : « en conséquence de ce changement ». L'emploi de ce mot n'indique pas, comme le prétend HOFMANN, que, tout en attendant une réponse négative, Paul se rendait bien compte qu'il pourrait en recevoir une affirmative ; c'est là une subtilité ! — L'article *τῇ* devant *ἐλαφρίᾳ* peut s'expliquer de deux manières : « la légèreté dont on m'accuse », ou bien : « la légèreté qui est si ordinaire, si répandue ». — Le *ἥ* ne signifie pas : « ou en d'autres termes », « c'est à-dire » (MEYER), mais : « ou bien » (latin : *aut*) ; il sert à introduire, non une seconde expression de la même supposition, mais une autre supposition. Paul ne s'arrête pas à l'hypothèse de légèreté : appliquée à un homme comme lui, elle s'écarte d'elle-même, et ce n'était d'ailleurs pas de cela seulement qu'on accusait l'apôtre à Corinthe. Mais il y a une autre supposition possible : c'est qu'il ait agi par calcul, par ruse. — *Κατὰ σάρκα* : « par un calcul intéressé,

mû par des vues égoïstes, selon mes fantaisies et mes goûts du moment » (cf. la σοφία σαρκική du v. 12). — ἃ βουλευόμεαι : « les plans que je forme ». — ἵνα ᾗ ... : « de telle sorte que je passe sans scrupule du oui au non et du non au oui », ou plutôt : « de sorte qu'il y ait en moi à la fois le oui et le non (c'est-à-dire que je pense le non au moment où je dis le oui et vice-versa) ». Ce dernier sens est meilleur, car ce n'est pas simplement d'inconséquence (cela rentrerait dans l'ἐλαφρία), mais de mauvaise foi que l'on accusait l'apôtre. — Les répétitions τὸ ναὶ ναί, τὸ οὐ οὐ, ne sont pas autre chose qu'un redoublement renforçant l'idée du ναί et du οὐ. Elles expriment la promptitude à promettre sans le ferme propos de tenir, l'empressement à dire sans intention sérieuse : oui ! oui ! je ferai telle chose ; ou bien elles relèvent la solennité d'une affirmation (oui ! oui ! vous pouvez y compter) qui n'est suivie d'aucun effet. Le sens est donc le même, seulement plus accentué, que s'il y avait : ἵνα ᾗ... τὸ ναὶ καὶ τὸ οὐ, à savoir : « de sorte qu'il y ait simultanément en moi le oui et le non ». Cette idée de simultanéité est marquée par le καί. C'est ainsi qu'expliquent CALVIN, DE WETTE, MEYER, KLÖPPER, OSIÄNDER, NEANDER, etc., [BACHMANN, LIETZMANN]. Cf. le ναὶ καὶ οὐ au v. 18 (à propos de la parole de l'Évangile) et au v. 19 (à propos de Jésus-Christ). Comparez également la déclaration suivante du lexicographe Festus : « Un homme qui ne tient pas sa parole est un ναὶ καὶ οὐ ». — HOFMANN, d'après CHRYSOSTOME, THÉODORET, BENDEL, fait du second ναί et du second οὐ l'attribut du premier, qui serait sujet : « en sorte que le oui chez moi soit oui, et le non, non » (cf. Matt. V, 37 ; Jacq. V, 12), dans ce sens : « afin que mon oui demeure oui et mon non, non, quoi qu'il arrive. » Le sens serait : « Pensez-vous que je forme des plans dans un esprit charnel, orgueilleux, de sorte que (ou : afin que) je tienne ensuite obstinément à les accomplir ? Est-ce ainsi que j'aurais dû faire : m'en tenir obstinément à mon premier plan, bien que les circonstances m'amenassent à en changer ? Bien plutôt quand je forme un plan en moi-même, c'est toujours avec la réserve qu'il pourra être changé si Dieu le veut ; je le forme d'une manière spirituelle, et non en prétendant substituer ma volonté humaine à celle de Dieu, de sorte que le oui est toujours

prononcé avec la réserve que le non pourra y être substitué, et vice-versa. » HOFMANN met en outre l'accent sur *παρ' ἐμοί* : « en vertu de mon pouvoir propre, par moi-même », c'est-à-dire « même contre la volonté de Dieu, sans lui (opposé à *παρὰ τῷ Θεῷ*), comme s'il m'appartenait de décider souverainement du oui et du non ». — Mais si l'on met ainsi l'accent sur *παρ' ἐμοί*, le redoublement du *vai* et du *oû* devient inutile. Au reste, tout ce sens de HOFMANN est condamné par le contexte : la réponse que l'apôtre fait aux v. 18. ss. prouve qu'il repousse le reproche de duplicité, le reproche de dire à la fois oui et non. C'est donc ce reproche-là que sa question doit formuler.

Mentionnons encore la construction de LUTHER, bien qu'elle nous semble impossible : il met le point interrogatif après le second *βουλεδομαι* et sous-entend ensuite la réponse : « Non certes ! » (*nequaquam*). Le *ἴνα* exprime alors le résultat de cette négation : « (Il n'en est pas ainsi), afin que chez moi le oui soit oui et le non soit non, c'est-à-dire que je sois trouvé parfaitement droit et sincère. » — [Indiquons enfin la conjecture de BALJON : *τὸ vai οὐ καὶ τὸ οὐ vai*, que SCHMIEDEL trouve très plausible.]

v. 18. — Après avoir parlé au singulier de l'inculpation de légèreté et de mauvaise foi qui s'adressait à lui personnellement, Paul revient au pluriel pour parler de la prédication de l'Évangile qu'il a annoncé à Corinthe en commun avec Timothée et d'autres. Ce v. 18 apporte la réponse à la question posée au v. 17, nous verrons tout à l'heure comment. — *πιστὸς ὁ Θεός*¹ est probablement une énergique formule d'affirmation [ainsi aussi LIETZMANN] : *Proh ! Dei fidem !* « aussi certainement que Dieu est fidèle, que Dieu vit ! » cf. v. 23, ainsi que l'expression *ζῆν ὁ Θεός* dans LXX, 1 Sam. XX, 3 ; 2 Sam. II, 27. MEYER et d'autres [par ex. BACHMANN] entendent le *οὕ* dans le sens de *εἰς ἐκείνο οὕ* : « Dieu est fidèle en sorte que... », c'est-à-dire « Dieu, dans sa fidélité, produit ce résultat, que... » Mais il faudrait pour ce sens *ὥστε* au lieu de *οὕ*. — *ὁ λόγος ἡμῶν* est entendu par plusieurs exégètes

¹ [Cf. 1 Cor. I, 9 ; X, 13 ; 1 Thess. V, 24 ; 2 Thess. III, 3 ; 1 Jean I, 9. (LIETZMANN).]

des discours ordinaires de Paul, des paroles quelconques qu'il prononce, et plus spécialement de ses promesses et de ses plans (BONNET). Mais cette explication ne convient guère à l'ensemble de la locution $\delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \eta\mu\acute{\omega}\nu \delta \pi\rho\omicron\varsigma \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma$, qui semble bien désigner *la* parole par excellence et la présenter comme prononcée par *plusieurs* ($\eta\mu\acute{\omega}\nu$) ; ainsi : la prédication de l'Évangile. Et les v. 19. 20 sont en faveur de ce sens¹. Cette prédication n'a pas été contradictoire, $\nu\alpha\iota \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon$; elle a été une affirmation absolument vraie et conséquente, l'affirmation parfaitement certaine de la réalité de toutes les promesses de Dieu, accomplies en Jésus-Christ (v. 20). C'est comme si Paul disait : « Vous le savez bien vous-mêmes ». Il faut admettre alors que de ce caractère de véracité de son Évangile l'apôtre conclut par un raisonnement *a majori ad minus* à la véracité de ses discours en général et des promesses qu'il a faites aux Corinthiens : « Notre prédication n'a pas varié, donc nos discours en général non plus ! » — $\omicron\upsilon\kappa \xi\sigma\tau\iota\nu \nu\alpha\iota \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon$: « L'Évangile que nous vous avons prêché n'est pas oui et non, oui en parole, et non en réalité ; ce qu'il a promis ($\nu\alpha\iota$), il l'a tenu, ce n'a pas été $\omicron\upsilon$ ». (Ceci en rapport avec ce que l'apôtre avait promis aux Corinthiens et qu'on lui reproche de n'avoir pas tenu.) La leçon $\xi\sigma\tau\iota\nu$ (x A B etc. It. Vg. Copt.) confirme le sens de « prédication de l'Évangile » que nous donnons à $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$; le présent $\xi\sigma\tau\iota\nu$ marque l'efficacité permanente de ce $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Le $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ du T. R. (d'après EKL) conviendrait mieux au sens : « discours ordinaires et promesses de Paul ». — HOFMANN, en vertu de son explication du v. 17 (voir plus haut) est obligé d'entendre le v. 18 comme suit : « Il n'en a pas été de même de notre prédication ; si mes plans ont été modifiés, elle est restée la même. » [Mais cette interprétation tombe avec celle du v. 17, dont elle n'est que la conséquence très forcée.]

Les v. 19 et 20 expliquent quel est le fondement de cette invariable fidélité de la prédication de Paul, relevée au v. 18 : l'apôtre remonte de sa prédication de l'Évangile, qu'il a dé-

¹ Il nous paraît difficile de réunir les deux sens, comme fait SCHMIEDL. Il faut choisir. Le premier sens (discours ordinaires de Paul) se rattacherait plus simplement à ce qui précède, mais les v. 19. 20 conduisent à admettre le second (prédication de l'Évangile).

clarée exempte de toute contradiction, à l'objet de cette prédication, qui est le *oui divin en Christ, la fidélité même*. Le caractère de l'objet (v. 19) garantit (γάρ) le caractère de la prédication (v. 18). — Malgré le δι' ἡμῶν κηρυχθεῖς, il ne s'agit pas avant tout du Christ prêché, de la doctrine de Christ, mais du *Christ lui-même*, en qui les promesses de Dieu se sont accomplies. La liaison de v. 18 à v. 19 porterait au premier sens (doctrine de Christ), mais celle de v. 19 à v. 20 exige le second : l'accomplissement des promesses de Dieu ne peut s'appliquer qu'au Christ lui-même, dans son apparition historique. C'est aussi, d'ailleurs, le sens naturel de la tournure si personnelle ὁ ... υἱός ... κηρυχθεῖς ; il faudrait, pour le sens de « doctrine », quelque chose comme τὸ κήρυγμα τοῦ υἱοῦ. — MEYER-HEINRICI entend un peu autrement le lien du v. 18 avec les v. 19. 20 : Paul justifie ce qu'il a dit au v. 18 en rappelant l'établissement de l'Évangile à Corinthe (v. 19) et le contenu de sa prédication (v. 20), qui en fournissent la preuve ; puis il rapporte sa fidélité à l'affermissement qu'il reçoit de Dieu (v. 21. s.). — [BOUSSET et LIETZMANN, qui entendent, sauf erreur, le λόγος du v. 18 des discours ordinaires de Paul, admettent comme lien entre v. 18 et v. 19 cette pensée sous-entendue : « Tel maître, tel serviteur » ; quand Paul parle (v. 18), il le fait dans l'esprit de son Maître (v. 19)]. — Remarquez la solennité de l'expression ὁ τοῦ Θεοῦ γὰρ υἱός, dans laquelle le génitif τοῦ Θεοῦ, placé avant γὰρ, a l'accent : il serait contraire au caractère du Fils de Dieu de changer, d'être infidèle à lui-même, Dieu étant l'être immuable, absolument fidèle à lui-même (Paul vient précisément d'invoquer comme témoin le Dieu fidèle, πιστός, v. 18). Fils de Dieu et ναὶ καὶ οὖ sont incompatibles, contradictoires (M.-H.). En Christ, les promesses de Dieu sont absolument accomplies ; non pas quelques-unes seulement, mais toutes. Il ne les a pas en partie accomplies, en partie démenties. Son apparition, son œuvre a été un *oui* sans désaveu à toutes les promesses divines : *ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν*, c'est-à-dire qu'en lui a été prononcé le *oui* absolu et définitif, qui confirme pleinement, en les réalisant, toutes les promesses divines. Il n'y a pas lieu, remarque avec raison MEYER-HEINRICI, de supposer que Paul songe ici à faire

antithèse à « un autre Jésus » (XI, 4), comme le veulent KLÖPPER et SCHMIEDEL.

Paul nomme, outre lui-même, ses deux collaborateurs : *Silvain* et *Timothée* ; c'est sans doute qu'il tient à rappeler aux Corinthiens la première prédication de l'Évangile parmi eux, l'époque de la fondation de l'Église (Act. XVIII, 5) : il les reporte à ce moment pour leur faire repasser les expériences qu'ils ont faites dès lors de la parfaite fidélité de ce Christ qui leur a été annoncé. Depuis cette époque jusqu'à aujourd'hui, Christ n'a pas été pour eux *ναι και οὐ*. On comprend ainsi que Paul ne nomme pas Apollos, ou d'autres, qui n'avaient pas prêché *alors* à Corinthe. — La forme *Σιλουανός* est constante chez Paul (cf. 1 Thess. I, 1 et 2 Thess. I, 1) ; on la trouve également 1 Pierre V, 12. Le livre des Actes donne la forme abrégée *Σίλας*. — Silvain est placé avant Timothée parce que, de ces deux compagnons de Paul, il était le plus ancien ; cf. Act. XV, 40 (départ pour le second voyage) et déjà Act. XV, 22. s. (députation de l'Église de Jérusalem à celle d'Antioche). — *ἀλλὰ ναι ἐν αὐτῷ γέγονεν* : « mais le oui, (l'affirmation par l'accomplissement des promesses) est réalisé en lui ». Le parfait *γέγονεν* signifie : « a été produit et demeure ».

v. 20. — Les *ἐπαγγελίαι* sont les promesses de l'A. T. ; cf. VII, 1 ; Rom. IV, 13 ; Gal. III. — *δοσαι* : « autant il y en a, si nombreuses soient-elles, vous trouverez à toutes le oui, un oui effectif, c'est-à-dire l'accomplissement, en Christ ». Ce *ναι* a lieu par l'action de Dieu, qui réalise ses promesses en Christ. — Le *γάρ* sert à justifier en le développant, en l'expliquant, le *ναι ἐν αὐτῷ γέγονεν* du v. 19. — Au v. 20^b, la leçon du T. R. : *και ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν* (d'après E K L) est une simple répétition de 20^a, avec substitution du terme hébreu *ἀμήν* au terme grec *ναι*. Il faut certainement préférer la leçon : *διὸ και δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν* (Σ A B C etc.), qui donne un sens très bon : le *ναι* de 20^a est l'affirmation ; le *ἀμήν* de 20^b est la confirmation ; l'un est la cause de l'autre (M.-H.) ; l'un est prononcé par Dieu, l'autre par l'Église, qui a coutume de dire *amen*. Dans l'A. T., le peuple répondait *amen* aux bénédictions et aux malédictions [cf. Deut. XXVII, 15-26 ; 1 Chron. XVI, 36 ; Néh. V, 13 ; VIII, 6]. Dans le culte juif,

la bénédiction du prêtre ou la prière est confirmée par le *amen* de l'assemblée. De la Synagogue cet usage a passé à l'Église : l'*amen* de l'assemblée répond à la prière et la confirme (1 Cor. XIV, 16)¹. Ainsi : « En Christ, il y a l'affirmation objective des promesses divines, leur certitude par l'accomplissement (20^a) ; et c'est aussi par lui (*δι' αὐτοῦ*) que se produit le *amen*, c'est-à-dire l'assentiment de la foi qui reconnaît cette fidélité de Dieu à ses promesses, qui répond *amen* à ce oui divin prononcé en Christ (20^b) ». Comme dit MEYER-HEINRICI, le *ναί* désigne le contenu de la foi, et le *ἀμήν*, la certitude de la foi. Il s'agit donc dans 20^b de la certitude *subjective* de la foi s'appropriant l'œuvre de Christ ; cet assentiment existe dans l'Église de Corinthe, chez tous les croyants, mais n'existerait pas en dehors de Christ ; il a lieu grâce à lui (*δι' αὐτοῦ*), puisque c'est lui qui réalise les promesses ; c'est donc *par lui* qu'on peut dire *amen*. — *διὸ καί* : « c'est à cause du *ναί* de Dieu (accomplissement des promesses de Dieu en Christ) que aussi... » ; l'*amen* de l'Église suppose le *ναί* de Dieu *ἐν αὐτῷ* : il ne peut avoir lieu que par la réalisation des promesses en Christ. — BILLROTH, DE WETTE, appliquent à tort *ἀμήν* à la prédication, au témoignage chrétien.

Cet *amen*, l'*amen* bien connu (remarq. l'article), cet *amen* qui se rapporte aux promesses, a lieu *à la gloire de Dieu* (*τῷ θεῷ* dépend de *πρὸς δόξαν*). Tandis que le *ναί* de Dieu va au monde pour le sauver, l'*amen* de l'Église croyante va à Dieu pour le glorifier ; cf. Éph. I, 3, où le *εὐλογητός* répond au *εὐλογήσας*. Cet *amen* n'est pas à la gloire de Paul, quand même l'apôtre ajoute *δι' ἡμῶν* : « par notre ministère ». Sans doute, Paul se sait l'instrument de cet *amen*, car c'est la prédication du Christ par lui, Paul (cf. v. 19 : *δι' ἡμῶν κηρυχθεὶς*), qui produit, provoque cet *amen* ; le *δι' ἡμῶν* relève en passant la dignité apostolique. Mais Paul rapporte néanmoins toute gloire à Dieu, réduisant ainsi à néant l'accusation portée contre lui. Cette préoccupation de la gloire

¹ BOUSSET conclut de notre passage (et de 1 Cor. XIV, 16) que la prière solennelle, déjà fixée, de l'Église se terminait chaque fois par un « *amen* par N. S. J.-C. », et il trouve là « une notice importante concernant la liturgie des prières du christianisme primitif ».

de Dieu exclut la σοφία σαρκική (v. 12), le κατὰ σάρκα (v. 17), c'est-à-dire les moyens détournés, les ruses, etc., qu'emploie l'homme qui cherche sa propre gloire. Le travail de Paul est désintéressé, tout au service de ce θεός πιστός qui accomplit ses promesses, tout au service de la fidélité de Dieu qui éclate dans le Christ prêché par lui. Son travail est donc *pur* ; le caractère de sa prédication, au contenu de laquelle la conscience des lecteurs a dit amen, est la garantie de la sincérité de tous ses discours et de toute sa conduite : les instruments de la fidélité divine seraient-ils des *fourbes* ? C'est ici le nerf de la preuve : si l'accomplissement historique des promesses divines en Christ porte ses fruits dans le monde païen et en particulier à Corinthe, si le ἀμὴν de l'Église retentit dans cette ville païenne à la gloire de Dieu, par l'intermédiaire de qui cela se produit-il ? Réponse : δι' ἡμῶν ! « Et nous serions ce qu'on nous accuse d'être ! Et le Dieu fidèle à ses promesses, le πιστός θεός dont toute ma prédication tend à faire éclater la fidélité, sanctionnerait de sa bénédiction, de sa divine coopération, un ouvrier aussi indigne que celui qu'on m'accuse d'être ! » ¹

Cette dernière idée est justement celle que Paul développe dans les v. 21. 22, auxquels on passe ainsi par une transition toute naturelle.

Le v. 21 se rattache au δι' ἡμῶν : « C'est par notre intermédiaire que cette œuvre s'opère, c'est par l'Évangile que nous prêchons (v. 19) que la fidélité de Dieu est démontrée et que sa gloire est prouvée parmi vous ; mais *comment* ? Comment pouvons-nous accomplir cette œuvre, l'accomplir invariablement, comme nous l'avons fait, en sorte que notre λόγος πρὸς ὑμᾶς soit ναὶ ναί, et non pas ναὶ καὶ οὐ ? » Réponse : ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς..., c'est-à-dire : « nous avons agi, non par notre force, mais par celle de Dieu, qui nous unit, vous et nous, constamment à Christ (εἰς Χριστόν), nous attache indissolublement à lui. Dieu n'a pu faire cela *par* nous, par notre moyen (δι' ἡμῶν, v. 20) que parce qu'il a agi et agit sans cesse *en* nous ». La fondation de l'Église de Corinthe et

¹ [SCHMIEDEL, HEINRICI, BACHMANN, rapportent également δι' ἡμῶν à Paul et à ses compagnons ; LIETZMANN l'entend des chrétiens en général.]

son maintien est donc une œuvre *divine* (ce qui exclut l'emploi des moyens artificieux !) — *ἡμᾶς* : « nous qui avons travaillé au milieu de vous pour lui ». — Paul ajoute *σὺν ὑμῖν* pour montrer aux lecteurs qu'ils ne sont pas exclus de cette *βεβαίωσις* : « et vous aussi, en qui ce Christ doit prendre vie, qui devez être conquis à lui ». — *εἰς Χριστόν* : pour lui demeurer attachés, inébranlablement fidèles ; ils sont toujours plus fermement fondés dans la communion avec Christ, de façon à avoir part à son caractère de parfaite véracité (v. 19 : *καὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν*). (WEISS). — *βεβαιῶν* s'oppose sans doute à l'inconséquence (*ἐλαφρία*, v. 17^a) et à la duplicité (*καὶ καὶ οὐ*, 17^b) reprochées à l'apôtre : son activité à Corinthe a eu le caractère de *fermeté*, de droiture invariable qui convient à celui en qui le Dieu fidèle et immuable agit. Et le *σὺν ὑμῖν* pourrait renfermer un reproche ou au moins un avertissement aux Corinthiens qui se laissent si facilement détourner de leur apôtre.

Les mots *καὶ χρίσας ἡμᾶς* (remarq. l'aor.) indiquent un fait *antérieur* au *βεβαιῶν* et accompli une fois pour toutes, dans le passé : c'est la vocation et la dotation spirituelle de Paul pour l'apostolat, la consécration en vue du ministère, qui a précédé l'affermissement continu, actuel, et qui justifie la relation de Paul avec l'Église de Corinthe (voir KLÖPPER). Appel et dotation sont réunis Gal. I, 15. Il y a sans doute une intention dans l'emploi du mot *χρίσας*¹, vu sa relation étroite avec *Χριστός* : Paul est un *χριστός*, un oint, parce qu'il est l'instrument du *Χριστός* dans son œuvre divine envers les hommes. L'onction qu'il a reçue (*χρίσας*), c'est-à-dire le don de l'Esprit, est le point de départ de l'œuvre divine qui s'opère actuellement en lui et que désigne le participe présent *βεβαιῶν*.

La construction est la même que V, 5 ; de là le sens : « Celui qui nous affermit..., c'est Dieu, lequel aussi... » — On a voulu faire de tout le v. 21 le sujet, et du v. 22 l'attribut : « Le Dieu qui nous affermit... est aussi celui qui nous a scellés .. » Mais cette construction est bien lourde, et rien n'y oblige ;

¹ Le verbe *χρίω*, dans l'A. T., signifie : oindre d'huile, symboliquement, pour revêtir quelqu'un d'une charge.

on ne voit pas la raison qu'il pourrait y avoir d'établir l'identité du Dieu qui oint et de Celui qui scelle. Et il faudrait : *καὶ ὁ σφραγισάμενος* (au lieu de : *ὁ καὶ*).

v. 22. — *ὁ καὶ* : « lui qui aussi... », ou bien, en commençant une nouvelle phrase : « C'est lui aussi qui... ». — Éph. I, 13, 14 parle également de « sceau » (de l'Esprit) et d'« arrhes » (de l'héritage) (cf. Éph. IV, 30). Si on interprète notre passage d'après cette analogie, il est difficile d'y distinguer *σφραγισάμενος* de *χρίσας* : il s'agit les deux fois du don de l'Esprit (auquel se rapporte également le *ἄρραβῶνα*). Il vaut mieux [faire abstraction de Ephésiens et] entendre *σφραγισάμενος* du sceau que Dieu a apposé sur l'apostolat de Paul par les succès qu'il lui a accordés et aussi par les dons miraculeux (œuvres du Saint-Esprit également) qui ont signalé l'activité de l'apôtre ; cf. 1 Cor. IX, 1, 2 : « mon œuvre... le sceau de mon apostolat ». — Hofmann, tout en entendant *σφραγισάμενος* du sceau de l'Esprit (d'après Éphés.), y voit les marques de l'action du Saint-Esprit en Paul, qui éclatent aux yeux des hommes et confirment son ministère. Ce sens se rapproche du nôtre. — A ce témoignage extérieur correspond le témoignage intérieur que Paul a par l'Esprit : *δοὺς τὸν ἄρραβῶνα...* ; c'est l'Esprit d'adoption, gage de l'héritage (Rom. VIII, 15-17 ; Éph. I, 14). Le mot *ἄρραβών* est d'origine sémitique ; il a passé en grec (il est connu déjà d'Aristote et on le trouve dans les Septante, par ex. Gen. XXXVIII, 17), puis en latin (*arrhabo, arrha*) ; il désigne les « arrhes » que, dans un marché, par ex., l'acheteur remet au vendeur et par lesquelles il s'engage à exécuter le marché conclu ; puis, au figuré, il signifie « gage ». Le Saint-Esprit est le gage, la caution, le don de prémices qui nous garantit toutes les autres grâces que Dieu nous réserve. — *τοῦ πνεύματος* est un génitif d'apposition ; cf. Éph. I, 14 où *ὁ ἐστὶν ἄρραβών* se rapporte à *τῷ πνεύματι* qui précède. Paul veut donc dire : « Dieu agit par nous (v. 21) et nous scelle comme ses ouvriers ; mais il y a plus : par son Esprit d'adoption, il nous assure, comme à ses enfants, l'héritage à venir. Possédant une telle position, nous ne pouvons être ce dont on nous accuse ! » — *δοὺς... ἐν ταῖς καρδίαις* (non pas : *εἰς τὰς καρδίας*) : donner dans, c'est-à-dire de manière que la chose donnée y soit, y reste. — Pour

MEYER-HEINRICI, les mots *καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα*... sont une simple épexégèse de *σφραγισάμενος* : ils expliquent en quoi consiste le sceau.

[Dans cette explication du v. 22, le *ἡμᾶς*, *ἡμῶν* est entendu uniquement de Paul (et de ses compagnons). Plusieurs rapportent ce « nous » aux *chrétiens en général*, et cela à partir de la fin du v. 21 (*χρίσας ἡμᾶς*, BOUSSET) ou même déjà de la fin du v. 20 (*δι' ἡμῶν*, LIETZMANN). Selon ces interprètes, les expressions *χρίσας*, *σφραγισάμενος*, *δοὺς τὸν ἀρραβῶνα* servent toutes trois à désigner le baptême, elles paraphrasent cette idée : « nous sommes devenus chrétiens ». Voir BOUSSET¹ et LIETZMANN. — Mais cette interprétation, outre qu'elle affaiblit considérablement la pensée, se heurte à la difficulté qu'il y a à passer tout d'un coup, au v. 21, du sens étroit du « nous », qui s'impose nécessairement pour le premier *ἡμᾶς* (Paul et ses compagnons), au sens large pour le second *ἡμᾶς* (les chrétiens en général); le saut est trop brusque].

3. v. 23-II, 4.

²³ Et quant à moi, je prends Dieu à témoin sur mon âme que c'est pour vous épargner que je ne suis pas revenu à Corinthe. ²⁴ Non pas que nous dominions sur votre foi; mais nous coopérons à votre joie; car pour la foi, vous vous tenez fermes. Ch. II. Et je résolu ceci pour moi-même, de ne pas venir de nouveau chez vous dans la tristesse. ² Car si je vous attriste, qui me donnera de la joie, si ce n'est celui qui est attristé par moi? ³ Et je vous ai écrit précisément cela, afin qu'une fois arrivé je ne reçoive pas de la tristesse de ceux qui devraient me donner de la joie, pénétré que je suis de cette confiance en vous tous que ma joie est la vôtre à tous. ⁴ Car c'est du milieu d'une

¹ [BOUSSET compare : 1^o pour l'onction : Act. X, 38 (baptême de Jésus-Christ), et Apoc. I, 6. 9; 1 Jean II, 20. 27; — 2^o pour le sceau : Éph. I, 13; IV, 30; puis : 1 Cor. I, 13 (invocation du nom de Jésus sur le néophyte); enfin Gal. VI, 17; Apoc. XIV, 1; III, 12; VII, 2 s.; XXII, 4; XIII, 16 (inscription sur le corps du nom de la divinité); — 3^o pour les arrhes : 2 Cor. V, 5; Rom. VIII, 23; et Gal. III, 2 qui suppose le don de l'Esprit accompagnant le baptême.]

grande affliction et d'une grande angoisse de cœur que je vous ai écrit, à travers beaucoup de larmes, non afin que vous soyez attristés, mais afin que vous connaissiez l'affection que j'ai pour vous tout particulièrement.

Avec le v. 23 Paul arrive enfin au fait : après avoir montré qu'il est *impossible* d'admettre les explications présentées au v. 17, c'est-à-dire après avoir repoussé les accusations injustes lancées contre lui, il donne enfin (I. 23-II, 4) la vraie explication de sa conduite qu'on avait si mal interprétée. Cette explication doit faire tomber les derniers doutes qui peuvent exister encore chez les Corinthiens. — Le *δέ* marque la gradation : de la simple négation des sentiments qu'on lui prête, Paul passe à l'énoncé positif de ses motifs. Il ne veut pas cacher sa pensée aux lecteurs : « Vous voulez savoir pourquoi... eh bien ! voici le fait ! » — *ἐγώ* : « pour ce qui est de ma personne, c'est-à-dire pour parler de moi seul, à l'exclusion de Silas et Timothée ». — *τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι* : « j'en appelle à ce Dieu-même » (celui dont il vient d'être question aux v. 21. 22). — *ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν* : « contre mon âme, dans le cas où je mentirais ». Dieu, qui est le témoin (*μάρτυρα*), est aussi le vengeur : Paul appelle sur lui-même le jugement de Dieu, il risque son propre salut s'il n'est pas sincère. Nous avons là une vraie formule de serment; cf. XI, 31 : Rom. I, 9; Gal. I, 20. Un tel serment n'est pas en contradiction avec Matth. V, 34. ss.; cf. Jacq. V, 12. Jésus-Christ lui-même a juré (Matth. XXVI, 64) et il y a des serments de Dieu (Gen. XXII, 16, etc. : Hébr. III, 11. 18; VI, 13). Il faut distinguer entre le serment qui est fait surtout en vue de celui qui jure, pour le lier davantage que ne ferait une simple déclaration (ce serment-là vient du malin, il suppose que celui qui le prête est un homme qui ne respecte pas son oui) — et le serment qui est fait en vue des autres, qui a pour but de vaincre leur défiance [et qui, en appelant à Dieu, est une véritable prière]. — *ὅτι φειδόμενος* a l'accent : « que c'est en vous épargnant, avec l'intention de vous épargner que... ». « J'aurais dû punir, venir chez vous *ἐν ῥάβδῳ* (1 Cor. IV, 21; cf. 2 Cor. II, 1); j'ai préféré y renoncer. Voilà pourquoi je ne suis pas venu de nouveau ». —

Le *οὐκέτι* n'est pas l'équivalent de *οὐπω*, il signifie, non : « pas encore », mais : « ne... plus », « pas de nouveau », et fait allusion à la précédente visite de Paul, c'est-à-dire au séjour *ἐν λύπῃ* qui avait eu lieu depuis le séjour de fondation (voir Introd.). Paul veut donc dire : « Je ne suis plus revenu chez vous (depuis ma dernière visite), contrairement à mon plan primitif (v. 15 et 16) : mais si j'ai agi ainsi, si j'ai modifié mon plan, cela a été uniquement pour vous épargner ».

v. 24. — *οὐχ ὅτι* : [« ce n'est pas à dire que », cf. III, 5 ; Phil. IV, 17 ; 2 Thess. III, 9 (LIETZMANN)]. Le v. 24 atténue ce que le *φειδόμενος* pouvait avoir de pénible, de blessant pour les lecteurs ; en effet, en déclarant qu'il les épargne, Paul déclare qu'il aurait le droit de sévir, d'user de la verge (*ῥάβδος*). L'apôtre prévoit l'impression fâcheuse que risquait de produire le v. 23, et afin de la prévenir, il rappelle que le ministère dont lui et ses compagnons sont revêtus n'est pas un ministère de domination, mais de service ; il éveille, développe la vie de la foi, mais ne la régent pas. La foi des Corinthiens les a affranchis. Ils ne sont plus sous le pédagogue (Gal. III, 25). Paul est pour eux non un maître, mais un simple auxiliaire, un compagnon de travail, et cela au *service* de leur foi, non pour la dominer. Il y a un seul *κύριος* ! Les Corinthiens dépendent directement de Lui : c'est Lui qu'ils servent, non l'apôtre. — [Ce verset 24^a fait peut-être allusion à un reproche qu'on adressait à Paul, en le traitant de « tyran de la foi » ; ainsi BOUSSET, LIETZMANN. Ce dernier compare 1 Cor. VII, 35 ; 2 Cor. X, 8 ; XIII, 10.]

ἀλλὰ συνεργοί... ne doit pas être entendu : « coopérateurs de Dieu » (cf. 1 Cor. III, 9), mais : « coopérateurs des lecteurs » (ainsi la plupart des exégètes), car *συνεργοί* s'oppose à *κύριοι* (impliqué dans *κυριεύομεν*). Cela n'empêche pas qu'en dernière analyse la *χαρά* soit produite par Dieu, soit un fruit de l'Esprit (Gal. V, 22). Tout ce que Paul veut en reprenant les Corinthiens, en les censurant, c'est d'enlever ce qui fait obstacle à leur joie. Or, pas de joie sans la fidélité ! La joie naît de la vie de la foi sûre et forte. Si l'apôtre veut les ramener à cette foi virile, c'est donc non pas pour exhiber une autorité qu'il exercerait sur eux, mais dans

leur propre intérêt, pour augmenter leur joie. — *τιῇ γὰρ πίστει ἐστήκατε* : « car quant à la foi, vous êtes debout, je n'ai pas d'inquiétude. Vous n'avez donc pas besoin d'un maître. Vous n'êtes plus des enfants qu'on mène à la lisière. Je fais donc appel à vos propres lumières, à votre propre foi, au Christ que vous avez reçu ; je ne prétends rien vous imposer qui ne s'imposerait pas à votre conscience. » (Cf. (Rom. XIV, 4 ; XI, 20). — *τιῇ... πίστει* est un datif de relation, cf. Rom. IV, 19. s. ; Gal. V, 1. Il ne faut pas expliquer : *per fidem* (HOFMANN).

Ch. II, 1-4. — L'apôtre achève ici l'explication commencée I, 23. 24. Le chapitre est donc mal coupé. « Quiconque soit celui qui a divisé les chapitres, observe CALVIN, il a fait ici une sotte division. »

v. 1. — Le *δέ* n'est pas adversatif, mais progressif : Paul développe l'idée qu'il vient d'exprimer dans I, 23^b : *οὐ φειδόμενος... οὐκ ἐνὶ ἡλθον* ; il explique comment il a épargné les Corinthiens. — *ἔκρινα* : « je résolu, je jugeai bon », comme 1 Cor. II, 2 ; cf. VII, 37 (l'homme qui a « résolu en son cœur » de garder sa fille) et l'expression de Cicéron : *mihi judicatum est*. — *ἐμαντῶ* ne signifie pas : « en moi-même », comme entendent la Vulgate (*apud me*) et LUTHER¹ ; — *νι* : « par moi-même », c'est-à-dire : « d'une façon autonome, indépendante, sans être mû par des considérations terrestres » (MEYER-HEINRICI, cf. I, 17), — *mais* : « pour moi-même, dans mon propre intérêt » (dat. *commodi*) ; Paul enveloppe les ménagements de son amour pour les Corinthiens (*φειδόμενος ὑμῶν*) de l'apparence d'un intérêt personnel : il aurait eu lui-même du chagrin s'il était venu sans ménagement, pour sévir avec rigueur (WEISS). — *τοῦτο, τό...* cf. Rom. XIV, 13. — *τὸ μὴ πάλιν...* : on trouve ici deux leçons principales : a) *ἐλθεῖν* est placé *après* *πρὸς ὑμᾶς* (N A B C etc. Syr., TISCHENDORF, 8^{me} éd. et les éd. mod.) ; b) *ἐλθεῖν* est placé *avant* *πρὸς ὑμᾶς* (D E F G It. Vg., TISCHENDORF, 7^{me} éd.). Une troisième leçon est : c) celle du T. R., où *ἐλθεῖν* vient déjà avant *ἐν λόπῃ* (quelques Minuscules) ; mais ce n'est là, très probablement, qu'une correction destinée à faire porter le *πάλιν*

¹ Il faudrait : *παρ' ἐμοί*, ou : *ἐν ἐμοί*.

uniquement sur *ἐλθεῖν* et à écarter l'idée de deux séjours antérieurs. — Les deux leçons *a)* et *b)* ont sans doute le même sens : dans les deux, le *πάλιν* porte sur toute la locution *ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν* (ainsi MEYER et la plupart, entre autres ZAHN, *Introd.*), et non pas seulement sur *ἐλθεῖν* (MEYER-HEINRICI). Ce *πάλιν* suppose donc un précédent séjour *ἐν λύπῃ*, qui ne peut être le séjour de fondation : l'explication de LANGE, qui voit dans la *λύπη* celle que Paul avait apportée d'Athènes, est tout à fait invraisemblable. L'expression *πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν* ne saurait non plus se rapporter à 1 Cor., comme l'ont voulu CHRYSOSTOME, CALVIN, BENDEL (1 Cor. représenterait une « venue » de l'apôtre par lettre!) Notre passage suppose donc au moins deux séjours de Paul à Corinthe avant la rédaction de 2 Cor. : le séjour de fondation et le séjour *ἐν λύπῃ*.

ἐν λύπῃ : s'agit-il de la tristesse que l'apôtre aurait éprouvée lui-même ou de celle qu'il aurait causée aux Corinthiens en venant *ἐν ῥάβδῳ* (1 Cor. IV, 21) ? MEYER, EWALD, REUSS, et déjà THÉODORE, CALVIN pensent que la suite (*εἰ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς*, v. 2) force à voir dans le *ἐν λύπῃ* du v. 1 la tristesse que Paul apporterait, causerait (cf. Rom. XV, 29 : *ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι*)¹. Mais sans vouloir absolument exclure la tristesse des Corinthiens qui devait être nécessairement la conséquence de la tristesse de l'apôtre, le séjour de Paul à Corinthe étant ainsi *ἐν λύπῃ* pour tous, absolument parlant, je ne puis croire que *ἐλθεῖν ἐν λύπῃ* ne signifie pas avant tout : « être et venir *moi-même* dans la tristesse ». Ce sens est confirmé très décidément par le v. 3 : *ἵνα μὴ ἐλθὼν λύπην σχῶ*. Et je crois que le rapport au v. 2 se comprend quand même (voir à v. 2). CHRYSOSTOME, BILLROTH, HOFMANN entendent également la *λύπη* de la douleur de l'apôtre. D'autres mélangent les deux sens ; ainsi HEINRICI : L'idée qu'il devra punir, causer de la *λύπη*, le remplit lui-même de *λύπη*. — En tout cas et quoi qu'en dise MEYER, il est étonnant, si ce séjour dans la douleur a eu lieu avant 1 Cor., que cette épître n'y fasse pas la moindre allusion et que l'apôtre ne parle qu'*ici* de ce sujet de tristesse qui, dans

¹ [C'est ainsi qu'expliquent aussi BOUSSET, LIETZMANN, BACHMANN.]

l'hypothèse de MEYER, eût dû le préoccuper de plus près encore lorsqu'il écrivait 1 Cor.

v. 2. — Pour ceux qui entendent *ἐν λύπῃ* de la tristesse causée aux Corinthiens, la liaison marquée par *γάρ* est toute simple : « car si je vous afflige, qui me réjouira ? » Avec le sens que nous avons admis (tristesse de Paul lui-même) le lien entre v. 1 et 2 est un peu plus difficile à saisir. Il n'est cependant pas incompréhensible : l'idée de l'apôtre est que, s'il a de la tristesse (v. 1 : *ἐν λύπῃ ἐλθεῖν*), les Corinthiens en auront aussi ; affligé lui-même (parce qu'il doit sévir), il les affligera, et alors, qui le consolera parmi eux ? Ainsi le sens est : « Je ne veux pas venir chez vous de nouveau *ἐν λύπῃ* (v. 1), car si moi (moi-même qui ne voudrais vous apporter que de la joie, I, 24) je vous afflige (et je ne pourrai faire autrement, si je suis attristé moi-même — idée sous-entendue), qui donc me donnera parmi vous joie et consolation ? » ou : « Il est évident que je ne serai pas dans la tristesse sans vous attrister aussi vous-mêmes ; vous ne pourrez me voir au milieu de vous affligé (attristé à votre sujet, censurant, reprenant, en un mot : venant *ἐν ῥάβδῳ*) sans en être affligés vous-mêmes ; et alors qui donc me consolera, me réjouira, si ce n'est précisément celui que j'afflige (*vous*) et qui ne sera pas en état de me consoler, étant affligé lui-même ! » L'apôtre se priverait ainsi *lui-même* (*ἐγώ*) de son seul sujet de joie, celui que les Corinthiens devraient lui donner ! — Si ce sens ne paraît pas admissible, il ne reste qu'à prendre *ἐν λύπῃ ἐλθεῖν* au v. 1 dans le sens de : « venir pour vous affliger ». — *καὶ τίς...* (le *ἐστὶν* qu'on trouve ici dans D E F G etc., manque dans *κ* A B C) : « Et qui donc ? » [« qui donc alors ? »] Voir BLASS § 77, 6 (p. 286) et cf. Luc X, 29 ; Marc X, 26. Le *καὶ* marque le lien étroit, la presque simultanéité de l'antécédent (« si je vous afflige ») et de la conséquence (« il n'y aura personne pour me réjouir »). — *ὁ λυπούμενος* ne désigne pas un individu déterminé (comme celui dont il sera parlé aux v. 5 et 6), mais tout membre quelconque de l'Eglise de Corinthe, chacun d'eux. — A propos de *ἐξ ἐμοῦ*, MEYER-HEINRICI fait observer que le *ἐκ* marque un point de départ, d'origine, plutôt qu'une cause directe (qui serait indiquée par *ὅτι*) : la tristesse part, provient

de l'apôtre ; ce n'est pas lui qui la produit volontairement.

Plusieurs autres explications ont été proposées pour ce verset, mais elles sont insoutenables :

BILLROTH, OLSHAUSEN, BENGEL, et déjà CHRYSOSTOME entendent : « si je vous afflige, qui est-ce qui me réjouira pourtant mieux que celui qui se sera laissé affliger par moi (sc. : en acceptant ma répréhension) ? » Mais cela ne motive pas (γάρ) le v. 1 ; au contraire. Et le οὐχ ἵνα λυπηθῇτε (v. 4) défend de donner ici ce sens à λυπούμενος.

Selon RÜCKERT, le εἰ γὰρ λυπῶ ὑμᾶς serait une aposiopèse, il y aurait ellipse : « Si je vous afflige... ! » = « Je ne dois pas le faire, ce serait un manque d'amour » ; puis le motif : « car ceux que j'afflige sont précisément ceux qui me donnent de la joie ». A cette explication, MEYER objecte avec raison que les termes de la proposition qui commence avec καὶ τίς devraient être intervertis ; il faudrait : καὶ τίς ὁ λυπούμενος ἐξ ἑμοῦ εἰ μὴ ὁ εὐφραίνων με.

HOFMANN recourt à un moyen plus violent encore : selon lui, l'aposiopèse aurait lieu déjà après εἰ γὰρ, et l'apodose commencerait avec ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς. Le sens serait donc : « Car si (sous-entendu : je viens de cette manière), alors je vous afflige, et alors qui... etc. ? » Mais c'est là un expédient désespéré !

v. 3. — καὶ ἔγραψα... « Et pour éviter d'être obligé de sévir, de venir dans la douleur et d'en causer à mon tour, j'ai préféré (plutôt que de venir chez vous avant que tout y fût rentré dans l'ordre) écrire ». — ἐκρίνα (v. 1.) et ἔγραψα se rapportent à la même chose (MEYER-HEINRICI), sont simultanés (SCHMIEDEL). — τοῦτο αὐτό, complément direct de ἔγραψα : « cela précisément que j'ai écrit, c'est-à-dire les choses sérieuses que vous savez ». [LIETZMANN suppose très ingénieusement que ce τοῦτο αὐτό indique une citation que Paul ferait ici de la lettre perdue, intermédiaire entre 1 et 2 Cor. Seulement, il n'est pas possible de déterminer avec certitude ce qui constitue la citation. En effet, Paul emploie l'expression αὐτὸ τοῦτο (sans doute équivalente au τοῦτο αὐτό de notre passage) tantôt relativement à quelque chose qui précède (Rom. XIII, 6 ; 2 Cor. V, 5 ; VII, 11 ; Gal. II, 10), tantôt relativement à quelque chose qui suit (Rom. IX, 17 ; Phil. I, 6 ;

Col. IV, 8 ; Éph. VI, 22). On pourrait donc chercher la citation soit dans le v. 3^a, depuis *ἵνα*, — soit dans l'une des pensées qui précèdent, à savoir : celle du v. 2, ou celle du v. 1, ou même celle de I, 23.] — Plusieurs prennent le *τοῦτο αὐτό* adverbialement : « précisément pour cela, que... », « justement afin que » (ainsi THÉODORET, RÜCKERT, HOFMANN, ZAHN; cf. BLASS § 49, 2 ; 34, 7)¹. Mais ce sens adverbial, grammaticalement possible, ne se rencontre pas chez Paul ; voyez son *εἰς τοῦτο*, v. 9, et comp. *τοῦτο*, objet direct, au v. 1. — L'aoriste *ἔγραψα* est rapporté à la présente lettre (2 Cor.) par CHRYSOSTOME, OLSHAUSEN, HEINRICI, mais le v. 4 et les passages II, 9 et VII, 8. s., qui font allusion à la même lettre que celle désignée par *ἔγραψα* de notre v., et à l'effet produit par elle, s'opposent à cette explication : II, 3. s. et VII, 8. s. se rapportent en tout cas à une seule et même lettre ; or, VII, 8. s. ne saurait être entendu de 2 Cor. Il s'agit donc d'une lettre antérieure, qui peut être soit 1 Cor., particulièrement le ch. V (ainsi MEYER, HEINRICI, SCHNEDERMANN, HOFMANN), soit une lettre perdue, intermédiaire entre 1 et 2 Cor. (BLEEK, NEANDER, KLÖPPER, EWALD, F. GODET). Et MEYER-HEINRICI reconnaît que cette dernière explication convient mieux aux expressions de l'apôtre, à condition, toutefois, qu'on ne fasse pas du « Vierkapitelbrief » (voir Introduction, § 3, p. 12) la lettre intermédiaire. — Les mots *ἐλθὼν... σχῶ* ne doivent pas être rapportés hypothétiquement au passé : « de peur que si j'étais venu, j'eusse eu » (RÜCKERT) ; il faudrait, pour ce sens, l'optatif. Le sens est bien plutôt : « afin que, quand je viendrai (c'est son intention, son projet formel encore au moment où il écrit 2 Cor.), je ne reçoive pas... » Le conjonctif présent (*ἔχω*) ou aor. 2 (*σχῶ*) convient parfaitement, même après l'aoriste *ἔγραψα*, car il exprime l'intention encore actuelle de Paul. L'idée de l'apôtre est que, ne voulant pas avoir de la tristesse quand il viendrait (et viendra), il a préféré écrire et dire par lettre les choses pénibles qu'il eût dû sans cela dire personnellement. — *ἀφ' ὧν* est contracté de *ἀπὸ τούτων ἀφ' ὧν*. Le verbe

¹ [WENDLAND, cité par LIETZMANN, regarde *τοῦτο αὐτό* comme l'équivalent d'un *μόνον* renforcé : « seulement, uniquement ». Paul voudrait dire : « J'ai écrit uniquement pour ne pas devoir venir ».]

χαίρειν se construit ordinairement avec *ἐπί* (quelquefois avec *ἐν*), quand il s'agit de l'*objet* de la joie. Quand il est question de *personnes* qui causent de la joie, on peut employer aussi *διὰ* et *ἀπό* (ce dernier, qu'on trouve dans notre passage, est plus rare): recevoir de la joie *par* quelqu'un, ou : *de la part* de quelqu'un. — *ἔδει* : c'est là ce qui devait et devrait être, par réciprocité, c'est-à-dire en vertu de la nature du lien qui unit l'Eglise de Corinthe et l'apôtre, *συνεργός* de la *χαρά* (I, 24) des lecteurs (KLÖPPER); mais c'est justement ce qui, dans le cas supposé, fait défaut. — *πεποιθώς* se rattache à *ἔγραψα* pour le motiver subjectivement en indiquant dans quels sentiments l'apôtre a écrit les choses sévères que contenait la lettre en question : il l'a fait dans la confiance que sa joie est la leur, qu'ils trouveront dans sa joie la leur, et que par conséquent ils s'empresseront de mettre ordre à ce qui l'afflige chez eux et a provoqué les remontrances de sa lettre. — *ἐπί* avec l'accusatif exprime l'idée de direction : la confiance s'appuie, porte *sur* quelqu'un; cf. Matth. XXVII, 43 : 2 Thess. III, 4. — Le *πάντας* étonne : et les récalcitrants ? les adversaires déclarés ? Il s'explique cependant comme *captatio benevolentiae* : Paul ne veut désespérer de personne : il laisse la porte ouverte à tous pour le retour, en exprimant l'espoir que tous reviendront. C'est le langage de la charité qui « croit tout, espère tout » (1 Cor. XIII, 7). L'apôtre se refuse à penser qu'il y en ait parmi eux qui veuillent persister à lui faire de la peine ! CALVIN : « Que si les Corinthiens ne répondent au jugement et à l'opinion que saint Paul a d'eux, ils l'abusent trop lâchement. »

Le v. 4 motive (*γάρ*) non le v. 3^b (ainsi MEYER : « si je n'avais eu une telle confiance, cette lettre ne m'aurait pas tant coûté »), mais le v. 3^a, qui renferme l'idée principale (KLÖPPER) : « Je vous ai écrit afin d'écarter tout sujet de tristesse qui troublerait ma visite, et afin qu'elle fût une fête pour vous et pour moi (v. 3). Et en effet (v. 4), cette lettre qui vous disait des choses si dures (VII, 8) est sortie d'une profonde affliction et angoisse de mon cœur¹ (*ἐκ*), elle a été écrite à travers

¹ Le génit. *καρδίας* se rapporte aux deux substantifs *θλίψεως* et *συνοχῆς*. Le mot *θλίψις* désigne ici l'affliction intérieure. Jointe à l'angoisse, elle se manifeste au dehors par les larmes, à propos des-

beaucoup de larmes (διὰ). Et mon but en vous écrivant n'était pas, comme beaucoup l'ont cru, de me venger d'une offense, de vous rendre λύπη pour λύπη, au contraire: οὐχ ἵνα λύπηθῃτε. » Ainsi, faire de la peine n'était pas le but de Paul; si sa lettre en a fait (il ne le nie pas, et cela résulte indirectement de tout le passage, comme cela est d'ailleurs dit expressément au ch. VII), c'est que c'était l'inévitable moyen de ramener les Corinthiens au bien et de leur procurer, à eux et à lui, de la joie; l'apôtre devait les affliger afin qu'ils reconnussent l'amour particulièrement tendre qu'il a pour eux. Il les aime assez pour ne pas hésiter même à leur faire de la peine afin de les sauver. Amour sévère et courageux! Amour exceptionnel! A sa sévérité, ils peuvent mesurer sa charité. Le but, c'est finalement leur joie et la sienne (v. 3; I, 24), la satisfaction complète de sa tendresse à leur égard par le parfait rétablissement des relations entre eux et lui. A cela uniquement tendait sa lettre. — τὴν ἀγάπην ἵνα...: cette inversion fait ressortir le ἀγάπη, que Paul veut mettre en relief. — περισσοτέρως: abundantius, majore gradu, vehementius, et aussi: potius, præ ceteris, in primis, maxime (GRIMM.) THÉOPHYLACTE supplée ἢ τοὺς ἄλλους μαθητάς. Paul aime toutes les Églises, mais son affection a des degrés (cf. Jésus vis-à-vis de ses disciples, un père vis-à-vis de ses enfants): les Corinthiens, tout comme les Philippiens, étaient l'objet d'un sentiment particulier de la part de l'apôtre.

4. v. 5-11 et 12-13.

⁵ Or si quelqu'un a causé de la tristesse, ce n'est pas moi qu'il a affligé, mais dans une certaine mesure — pour ne pas exagérer — vous tous. ⁶ C'est assez pour cet homme-là que cette censure qui lui a été infligée par le plus grand nombre. ⁷ En sorte que (maintenant) vous avez

quelles CALVIN remarque: «lesquelles par leur abondance rendent témoignage qu'il avait le cœur tendre; mais cette tendreté était plus vertueuse que la dureté des stoïques, qui voulaient apparaître comme insensibles.»

au contraire bien plutôt à lui pardonner et à l'encourager, de peur que cet homme ne soit comme englouti par l'excès de sa tristesse. ⁸ C'est pourquoi je vous exhorte à prendre à son égard une résolution de charité. ⁹ Car je vous ai écrit justement dans le but de connaître à l'épreuve votre fidélité : si vous êtes obéissants à tous égards. ¹⁰ Or, à qui vous pardonnez (je pardonne) moi aussi ; car ce que je pardonne, si je pardonne quelque chose, c'est à cause de vous, (je le déclare) en face de Christ, ¹¹ afin que nous ne soyons pas (vous et moi) frustrés par Satan ; car nous n'ignorons pas ses desseins.

¹² Or, étant venu à Troas (pour la prédication de) l'Evangile du Christ, et bien qu'une porte m'y fût ouverte dans le Seigneur, ¹³ je n'eus pas de repos pour mon esprit, par le fait que je ne trouvais pas Tite, mon frère ; mais ayant pris congé d'eux (les chrétiens de Troas), je partis de là pour (aller) en Macédoine.

Les v. 5-11 sont en étroite relation avec ce qui précède : ils se rapportent au cas particulier qui avait attristé l'apôtre, motivé le changement de son plan de voyage, la substitution d'une lettre à sa visite personnelle, et provoqué les sévérités de cette lettre. Ce cas est maintenant réglé aux yeux de Paul : l'attitude de l'Eglise, qui avait froissé l'apôtre, a changé ; le coupable s'est humilié ; Paul lui a pardonné et exhorte l'Eglise à lui pardonner aussi. Dès lors, il n'y a plus d'obstacle essentiel à sa venue à Corinthe ; en tout cas, une venue *ἐν λύπῃ* n'est plus à craindre. Telle est la portée de ces v. 5-11 qui servent à faire la pleine lumière, à écarter définitivement tout malentendu sur le vrai motif de sa conduite. Le lien étroit qui unit ce paragraphe au précédent (I, 23-II, 4) ressort de la relation des mots *εἰ δέ τις λελύπηκεν* (v. 5) avec les termes *ἐν λύπῃ, λύπην, λυπηθῆτε* (v. 1. 3. 4), puis de la relation entre le *ἔγραψα* du v. 9 et celui du v. 3.

v. 5. — *εἰ δέ τις...* Le sens de ce *δέ* (adversatif) est très simple : « Moi, je n'ai pas voulu causer de la tristesse (v. 4) ; mais si quelqu'un en a causé (car il y a eu de la tristesse), je n'en étais pas le vrai auteur ». Le vrai auteur, c'est

quelqu'un (*τις*) que Paul ne nomme pas; l'apôtre parle de ce personnage et de son cas avec une grande réserve, sur le ton le plus conciliant, voulant, non pas rouvrir la blessure à demi fermée, mais autant que possible clore l'affaire qui avait causé tant d'émoi à Corinthe. Il ne dit que ce qui est indispensable pour se faire comprendre des Corinthiens. Ceux-ci savaient de quoi il s'agissait et pouvaient l'entendre à demi-mot; pour nous, qui ne connaissons qu'imparfaitement les circonstances, la chose est plus malaisée. — On s'attendrait à ce que Paul continuât en disant: *οὐκ ἐγὼ λελύπηκα*, « si quelqu'un a causé de la tristesse, ce n'est pas moi, mais un autre ». Mais à ce contraste entre les deux auteurs supposables de la *λύπη*, [contraste qui était probablement dans sa pensée quand il commençait à dicter le v. 5], Paul en substitue immédiatement un autre, celui entre les deux classes de personnes à qui la tristesse a été causée: « non pas à moi, mais bien plutôt à vous ». Pourquoi cette substitution? Parce qu'on avait pu croire à Corinthe que Paul avait écrit si sévèrement sous l'empire d'un sentiment d'animosité; on avait attribué sa sévérité, qui paraissait excessive, à une irritation personnelle: on avait pu dire: « Voyez comme il est aigri et quelles paroles violentes il nous adresse » (v. 4). L'apôtre a à cœur de repousser hautement cette insinuation, indigne de son généreux caractère. « Eh bien, non! veut-il dire, c'est si peu cela que, l'injure ou la faute de ce coupable, ce n'est pas moi qui l'ai ressentie, moi qu'elle a blessé et affligé, mais plutôt vous. Il y a quelqu'un qui a été froissé, et ce n'est pas moi, c'est l'Eglise. » — L'antithèse de *οὐκ ἐμέ*, introduite par *ἀλλά*, ne peut être autre chose que *πάντας ὑμᾶς*; ces derniers mots sont donc objet de *λελύπηκεν*, non de *ἐπιβαρῶ*; le *ἀπὸ μέρους* sert alors à atténuer, à restreindre le *πάντας ὑμᾶς*, duquel il fallait naturellement excepter (cf. v. 6: *ὑπὸ τῶν πλειόνων*) ceux qui s'étaient joints au *τις* et qui applaudissaient à ses exploits (Paul les prendra à partie dans les ch. X-XIII): ils ont été tous..., en partie du moins, ou jusqu'à un certain point, en quelque mesure, attristés. Ainsi: « Il a affligé, non pas moi, mais en quelque mesure vous tous, c'est-à-dire: l'offense de ce *τις* a atteint non pas moi, mais l'Eglise, presque

tout entière »¹. — Il faut dès lors faire de ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ une parenthèse explicative du ἀπὸ μέρους : « afin que je n'en dise pas trop, que je n'exagère pas ». Le verbe ἐπιβαρῶ signifie proprement « ajouter au poids, surcharger » et a généralement un complément ; cf. 1 Thess. II, 9 ; 2 Thess. III, 8. Ici il est employé absolument et paraît avoir le sens d'exagérer (SCHMIEDEL, BOUSSET, [LIETZMANN, BACHMANN], quand même ce sens n'est pas appuyé par d'autres exemples. — MEYER, KLÖPPER, etc., sous-entendent αὐτόν : « afin de ne pas le charger trop, lui, ce τις » ; mais cela est très arbitraire et ne donne pas un sens satisfaisant : en effet, en quoi cela décharge-t-il le τις, si une partie de l'Eglise s'est déclarée pour lui et n'a pas été attristée comme elle aurait dû par sa faute, ou bien lui a trop facilement pardonné ? Il est, au contraire, d'autant plus coupable qu'il en a entraîné plusieurs. — On a voulu considérer πάντας comme objet de ἐπιβαρῶ, et le séparer de ὑμᾶς, pris seul comme objet de λελύπηκεν ; ainsi BILLROTH : « il vous a affligés en partie, — afin que je ne vous charge pas tous ». Paul reconnaîtrait, à la décharge de l'Eglise, qu'une partie de celle-ci a pris parti pour lui. Cette construction est assurément possible, mais il aurait été beaucoup plus simple et plus clair de rapprocher ὑμᾶς de ἀπὸ μέρους. — On a proposé encore de faire de ἀπὸ μέρους (« vous en partie ») l'antithèse de οὐκ ἐμέ, et de regarder πάντας ὑμᾶς comme l'objet de ἐπιβαρῶ : « Il a affligé, non moi, mais (vous) en partie du moins, afin de ne pas faire peser sur vous tous le reproche d'être demeurés indifférents. » Mais le ὑμᾶς qu'on supplée ainsi devant ἀπὸ μέρους ne saurait manquer et être simplement sous-entendu. — HOFMANN suit, ici encore, sa voie à lui. Les mots οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν seraient interrogatifs (« N'est-ce pas moi qu'il a offensé ? ») et auraient pour réponse sous-entendue : « Oui, certes ! » Mais ceci convient bien mal à tout le ton conciliant du contexte. Avec ἀλλὰ ἀπὸ μέρους commencerait une nouvelle proposition qui embrasserait tout le v. 6 et dont le

¹ [Ce sens *quantitatif* du ἀπὸ μέρους est admis par SCHMIEDEL. BACHMANN préfère un sens *qualitatif* (limitation du degré de l'affliction), cf. I, 14 ; 1 Cor. XIII, 9. ss. ; Rom. XV, 15.24.]

sens serait : « Mais pour le moment (*ἀπὸ μέρους* étant pris — comme déjà I, 14 — dans le sens temporel) ce châtement que cet homme a reçu de la part de la majorité est suffisant » (la majorité serait opposée à une minorité qui voudrait aller plus loin). Le *ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ* signifierait : « afin qu'en ne pardonnant pas à un de ses membres, je ne fasse pas peser sur toute l'Église un *βάρος*, le sentiment pénible d'une faute non pardonnée ». On ne saurait imaginer de construction moins naturelle ! Car d'abord le sens temporel de *ἀπὸ μέρους* n'est pas admissible. En outre, l'explication de *ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ*, ainsi que l'idée d'une minorité qui voudrait aller plus loin, sont introduites de force dans le passage.

Qui est ce *τις* ? ¹ Selon la plupart des exégètes, ce serait l'incestueux de 1 Cor. V. Quelques-uns, en revanche, pensent qu'il s'agit de tout autre chose, d'une offense personnelle grave faite à l'apôtre dans une circonstance postérieure à 1 Cor., c'est-à-dire lors d'un séjour de Paul à Corinthe ou à l'occasion d'une visite de Timothée qui avait précédé ce séjour. La première opinion est soutenue par MEYER, HOFMANN, KLÖPPER, WEISS, HEINRICI, REUSS. Voici les raisons sur lesquelles KLÖPPER l'appuie : 1. L'affaire si grave de l'incestueux ne peut avoir disparu sans laisser de traces. — Mais, répondrons-nous, s'il s'est écoulé beaucoup de temps entre 1 et 2 Cor. et s'il y a eu dans ce long intervalle un voyage de Paul à Corinthe, une députation et une lettre, l'affaire de l'incestueux pouvait très bien avoir été réglée de telle sorte qu'il n'y avait plus à en parler dans 2 Cor. — 2. L'apôtre affirme qu'il n'a pas été froissé personnellement (*οὐκ ἐμέ*), mais que c'est l'Église qui a été affligée. Donc il s'agit, non d'une attaque personnelle contre Paul, mais d'une faute qui, comme le scandale de 1 Cor. V, compromettait toute l'Église. — Mais, précisément, s'il s'agissait de 1 Cor. V, l'apôtre n'aurait pas besoin de se défendre tellement d'avoir agi et parlé par irritation personnelle ; en outre, il n'insisterait pas comme il le fait sur la participation de l'Église au scandale en question, car dans l'affaire de l'incestueux, l'Église avait d'abord pris la chose très légèrement, tandis que Paul, au

¹ Voir l'étude détaillée de cette question dans SCHMIEDEL, p. 221-223.

contraire, avait été affligé et avait porté seul tout le poids de ce scandale. L'insistance de l'apôtre parle plutôt en faveur d'une offense *personnelle*, tout autre que l'offense de 1 Cor. V ; celle-ci ne touchait pas spécialement Paul. (Voir encore à ch. VII.) — 3. L'apôtre parle ailleurs, dans notre lettre, avec une extrême sévérité, de ses adversaires à Corinthe : il les appelle « serviteurs de Satan » (XI, 13-15 ; cf. IV, 2). Pour que Paul isolât ainsi l'un d'eux de tous les autres, pour qu'il fit contre ce seul individu toute une campagne (députation, lettre, etc.) et qu'il prescrivit l'emploi de mesures disciplinaires à son égard (ce qui n'était d'ailleurs pas sa manière habituelle de fermer la bouche à ses adversaires), il faudrait que ce personnage eût fait ou dit quelque chose de monstrueux ! On aurait peine à comprendre le repentir du coupable après une telle sévérité ; on ne s'expliquerait pas non plus la violence avec laquelle, dans les derniers chapitres, Paul fait encore le procès à ses adversaires. — Mais que savons-nous des circonstances dans lesquelles le fait s'est produit, de la nature de l'accusation lancée contre Paul ? Celle-ci pouvait porter sur tel point spécialement délicat que les adversaires ordinaires de l'apôtre ne touchaient peut-être pas d'habitude : question d'argent ou de moralité, par exemple. On comprend qu'alors on se fût expliqué par la susceptibilité froissée de Paul sa lettre sévère ¹. Nous pouvons donc laisser tout au moins le protocole ouvert, quitte à le reprendre au ch. VII.

v. 6. — *ικανόν* : c'est « suffisant », car le châtiment a atteint son but, le *τις* s'étant humilié. Paul a appris par Tite (v. 13, cf. VII, 13) le zèle déployé par l'Église dans la punition du coupable à la suite de sa lettre réclamant qu'on sévît ; il a appris également le résultat obtenu, à savoir la repentance du coupable. Aussi engage-t-il les Corinthiens à ne pas pousser plus loin leur sévérité. — Le mot *ἐπιτιμία* désigne dans le grec classique la qualité, l'état de celui qui est *ἐπιτιμος*,

¹ BOUSSET (p. 473) montre très bien que l'application de notre passage à 1 Cor. V est impossible. [Voir également LIETZMANN, p. 472. s. Au reste, déjà Tertullien, dans le *De Pudicitia* (ch. XIII et ss.) soutient d'une manière très intéressante la thèse que le coupable de 2 Cor. ne peut pas être identifié avec l'incestueux de 1 Cor.].

c'est-à-dire qui jouit de tous les droits d'un libre citoyen ; dans notre passage, c'est l'équivalent du terme *τὰ ἐπιτίμια* « amende, punition », ou plutôt de l'un des termes *ἡ ἐπιτίμῃσις, τὸ ἐπιτίμημα*, « reproche, censure ». [BACHMANN remarque que le verbe *ἐπιτιμαῖν* désigne toujours une réprehension, c'est-à-dire une punition en *paroles* ; cf. 2 Tim. IV, 2 ; Jud. v. 9 ; Matt. VIII, 26 ; XII, 16, etc., ainsi que les LXX, où il sert à traduire גער]. — *αὖτις* : les Corinthiens savaient très bien de quoi il s'agissait [et Paul aussi, grâce à Tite, cf. VII, 13 (LIETZMANN)]. En quoi avait consisté cette *ἐπιτίμια* ? Même s'il s'agit de l'incestueux de 1 Cor. V, ce n'a pu être le « livrer à Satan » (1 Cor. V, 5) décrété par l'apôtre : le *ὑπὸ τῶν πλειόνων* de notre v. s'y oppose ; il faudrait admettre que ce « livrer à Satan » n'a pas été exécuté et que Paul y renonce (KLÖPPER). C'est donc autre chose : une censure publique, une *σημείωσις* (cf. 2 Thess. III, 14) accompagnée d'une rupture avec le coupable, de son exclusion de la communauté (cf. 1 Cor. V, 13). Seulement les mots *ὑπὸ τῶν πλειόνων* (cf. au v. 5 : *ἀπὸ μέρους πάντας ὑμᾶς*) paraissent indiquer qu'il ne s'agit pas d'une décision officielle de l'Église dans son ensemble, mais d'[une mise à l'index par] une majorité, à laquelle une minorité (sans doute les adversaires de Paul) a refusé de se joindre.

v. 7. — Paul se fait l'intercesseur du coupable. — Les mots *ὥστε... χαρίσασθαι* expriment la conséquence naturelle, immédiate de l'affirmation du v. 6 (*ικανόν...*) : « Cela est suffisant pour que vous pardonniez ». Il n'y a donc rien à sous-entendre (par exemple *δεῖν*) entre *ὥστε* et *χαρίσασθαι*. — *τοὐναντίον μᾶλλον* : « plutôt que d'aggraver la peine ou même de la faire durer davantage », ce qui devait avoir lieu si elle n'était pas jugée *ικανόν*. — L'objet des verbes *χαρίσασθαι* et *παρακαλέσαι* est sous-entendu, mais évident ; c'est *αὐτῷ* pour le premier et *αὐτόν* pour le second (se rapportant à *τῷ τοιούτῳ* du v. 6). — *παρακαλέσαι* : « le consoler, le tranquilliser par des paroles d'affection ». — *μήπως* .. : « de peur qu'il ne soit dévoré par une affliction excessive ». — *τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ* : « par une douleur qui dépasserait la juste mesure », c'est-à-dire la mesure de la douleur de repentance que Paul avait voulu produire par le châtement et à laquelle avait

été amené, en effet, le coupable; cette douleur excessive résulterait du refus de pardon qui équivaldrait à une exclusion définitive. — καταποθῆν, proprement: « ne soit avalé (καταπίνω), englouti, dévoré » (cf. 1 Cor. XV, 54 ; 1 Pierre V, 8), c'est-à-dire ici: « poussé au désespoir ». Le coupable ne recherchera plus le salut chrétien ; son repentir dégénérera en désespoir, et le conduira soit au suicide, soit au retour au monde. Il y a là un nouveau danger à prévenir, qui justifie le changement que Paul recommande aux Corinthiens dans leur manière d'agir à l'égard de cet individu. — ὁ τοιοῦτος, placé à la fin de la phrase, a l'accent, et c'est sans doute l'accent de la compassion: il est temps que l'Église témoigne de nouveau de l'affection à ce malheureux et le relève !

v. 8. — L'apôtre réclame même de l'Église une décision formelle en vertu de laquelle l'affection fraternelle sera rendue à cet homme et les relations reprises avec lui. Le verbe κυρώω, « rendre un décret », est employé dans le grec classique (Hérodote, Thucydide) pour parler d'une décision légale, valable en droit. On ne le retrouve, dans le N. T., que Gal. III, 15 ; mais on le rencontre dans les LXX, Gen. XXIII, 20. — Le fait que Paul réclame une décision, une déclaration officielle de l'Église prouve qu'il y avait eu excommunication prononcée sur le coupable, [sans doute par la majorité favorable à l'apôtre; voir à v. 6 fin]. — Il semble, néanmoins, que l'ἀγάπη existe déjà et qu'il s'agit seulement de la rendre officiellement à celui qui en a été momentanément indigne. Tite devait avoir dit à l'apôtre que l'Église était disposée à pardonner (cf. φη χαρίζεσθε, v. 10). Mais la décision officielle n'était pas encore prise. Paul laisse à l'Église le droit et le soin d'agir dans une affaire qui la regarde, [mais il estime qu'à l'ἐπιτιμία infligée au coupable par l'Église, ou du moins par sa majorité (v. 6), doit correspondre une sentence de réhabilitation et de reprise des relations fraternelles, prononcée également par l'Église].

Le v. 9 explique ou motive l'invitation du v. 8. Celle-ci pouvait sembler en contradiction avec la teneur de la lettre de Paul ; ce n'est pourtant pas le cas, puisque le but de la lettre est atteint: « Car je vous ai écrit justement dans ce but de... », c'est-à-dire: « je voulais, en vous écrivant comme je

l'ai fait, non me procurer une satisfaction personnelle (en me vengeant), mais éprouver votre fidélité et votre obéissance, voir si en tout (et entre autres dans cette affaire-ci) vous agiriez selon mes désirs... Vous l'avez fait; vous avez puni; le résultat désiré est atteint et j'ai constaté votre fidélité. Il n'y a donc plus de raison de maintenir les mesures sévères que je réclamaïs ». — δοκιμή, « épreuve » (cf. VIII, 2), puis : « qualité de ce qui a été éprouvé », « Bewährtheit » (cf. IX, 13; Rom. V, 4). Ce mot est développé dans la proposition εἰ εἰς πάντα ὑπήκοοί ἐστε (A B lisent ἦ au lieu de εἰ, ce qui ne change pas sensiblement le sens). — ὑπήκοοι : il s'agit de l'obéissance envers Christ (MEYER-HEINRICI) plutôt que de celle envers Paul. — εἰς πάντα : « à tous égards ».

Le v. 10 reprend l'idée de κρυῶσαι ἀγάπην; le δέ est progressif, non adversatif (WEISS). Sens : « Il faut pardonner (v. 7), renouer officiellement les relations fraternelles (v. 8). Et si vous le faites, vous pouvez être assurés que moi, de mon côté, je ne garde rien sur le cœur; mon pardon est naturellement impliqué dans le vôtre, puisqu'au fond c'est vous, et non moi, qui êtes les offensés (v. 5) ». Le v. 10^a est une affirmation générale, dont l'application au cas particulier était très facile aux Corinthiens, qui savaient à qui (ᾧ) et ce que (τι) ils devaient pardonner. Par cette déclaration Paul montre qu'il est de nouveau tout à fait un avec l'Église. — Le v. 10^b sert à motiver l'affirmation de 10^a. La leçon δ κεχάρισμαι (x A B C F G It.) doit certainement être préférée à celle de EP : ᾧ κεχάρισμαι (sans doute amenée par le ᾧ de 10^a) et surtout à celle du T. R (d'après K L et quelques Minusc.) : εἰ τι κεχάρισμαι, ᾧ κεχάρισμαι..., qui paraît être une correction de la leçon de EP et qui donne un sens faible et plat. Ainsi : « Car si je pardonne, pour autant qu'il peut être question de pardon de ma part (puisque c'est vous qui êtes les lésés, voir plus haut), mon pardon est accordé en réalité pour vous, pour votre bien (pour rétablir l'ordre chez vous), de sorte que dès que vous pardonnez, je ne puis songer à m'y refuser moi-même ». — La tournure εἰ τι κεχάρισμαι a quelque chose de délicat et de gracieux : c'est l'offensé qui pardonne, et Paul a déclaré ne pas l'être. — δι' ὑμᾶς est entendu par MEYER, MEYER-HEINRICI : « afin que vous-mêmes

vous pardonniez » ; l'idée serait celle d'un rapport de réciprocité : « à qui vous pardonnez, je pardonne, et je pardonne à mon tour, afin que vous pardonniez ». Mais non, car d'après 10^a, Paul fait dépendre son pardon du pardon des lecteurs. Quant à distinguer, avec MEYER, deux fautes à pardonner (l'offense à l'Église, que l'apôtre pardonne si l'Église pardonne ; — et l'offense à Paul, que Paul pardonne pour le bien de l'Église, c'est-à-dire afin que l'Église la pardonne aussi), cela paraît bien subtil ! — Le parfait *κεχάρισμαι* (et non le présent *χαρίζομαι*) indique que c'est chose faite : la faute est oubliée. Paul vient, en effet, de déclarer son pardon (10^a), et il y a eu d'ailleurs chez lui, avant d'écrire cela, délibération, résolution arrêtée de pardonner. — *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* exprime la parfaite vérité, la complète sincérité de ce pardon qui a lieu pour eux : Christ (qui connaît les pensées de l'apôtre) en est témoin, il le voit, il le sait ! Ce pardon n'est pas le fait d'une simple condescendance de la part de Paul ; l'apôtre sait qu'il a l'approbation du Seigneur (WEISS ; cf. REUSS). — Quelques interprètes croient pouvoir regarder *κεχάρισμαι* comme un passif (ainsi RÜCKERT ; cf. BOUSSET, qui mentionne cette explication comme possible) ; Paul ferait allusion au pardon qu'il a reçu de Christ lors de sa conversion, et l'idée serait : « si j'ai été pardonné (par Christ), c'est uniquement pour vous ; comment pourrais-je donc songer à exiger pour moi une satisfaction, une expiation quelconque ? » Mais le verbe *χαρίζεσθαι* a ordinairement le sens moyen dans le N. T. (cf. par exemple Gal. III, 18 ; Act. XXVII, 24) et l'expression *εἰ τι κεχάρισμαι* ne conviendrait guère à la conversion de Paul. — Quant à la chose en question, la manière dont Paul s'exprime ici est difficilement applicable au cas de l'incestueux. N'est-ce pas à Dieu qu'il appartenait avant tout de pardonner le péché dont parle 1 Cor. V ? Il semble bien plutôt que dans notre passage il s'agisse d'une question toute personnelle, d'une affaire qui concerne surtout l'apôtre. C'est de lui (et de l'Église) qu'il dépend de pardonner.

Au v. 11, Paul indique le but final de ce pardon : « afin que nous ne soyons pas les dupes de Satan » (OLTRAMARE, REUSS). — Le *ἵνα* explique le *δι' ὑμᾶς* : « c'est pour vous,

à cause de vous qu'a lieu mon pardon, afin qu'il ne nous arrive pas, à vous et à moi... » — Le verbe *πλεονεκτεῖν* signifie: « être le plus fort, surpasser, remporter l'avantage sur quelqu'un, tirer profit de quelqu'un », cf. 1 Thess. IV, 6. Paul emploie ici le passif (cf. Xénoph., *Memor.* III, 5, 2): « que nous ne soyons pas exploités, frustrés par Satan ». L'avantage que Satan pourrait remporter sur Paul et l'Église de Corinthe peut être entendu soit: *a/* du trouble maintenu dans l'Église: une scission aurait pu se produire entre Paul et les Corinthiens si l'apôtre avait refusé obstinément toute réconciliation au coupable repentant; en agissant ainsi, Paul eût jeté l'Église dans les bras de ses adversaires judaïsants; peut-être était-ce là le dessein de Satan que Paul n'ignore pas (KLÖPPER, CALVIN¹; ce dernier remarque, à propos du v. 7: *nihil enim periculosius*), — soit plutôt: *b/* de la perte du malheureux pécheur qui, au lieu d'être sauvé par la punition, tomberait dans le désespoir (v. 7), deviendrait la proie de Satan, serait pris dans ses pièges (ainsi: MEYER-HEINRICI; cf. REUSS: « Si l'on se montre inexorable, cet homme aujourd'hui repentant serait forcé de se séparer définitivement de l'Église; en le repoussant des bras de Christ, on le jetterait entre ceux de Satan. » On aurait travaillé pour l'adversaire!) — *νοήματα* (paronomasie avec *ἀγνοοῦμεν*): « les produits de son *νοῦς* ». Idée: « nous opposons intelligence à intelligence »; cf. Éph. VI, 11; 1 Pier. V, 8. Quand on a le *νοῦς Χριστοῦ*, on est sage, avisé (1 Cor. II, 16). — *αὐτοῦ*: « de lui et de ses suppôts ».

KLÖPPER, cité par MEYER-HEINRICI, remarque sur l'ensemble du paragraphe que Paul, aussi bien quand il exige une punition sévère que lorsqu'il exhorte au pardon, n'a d'autre motif que le désir de sauvegarder un principe, à savoir la vérité de son évangile.

Les v. 12 et 13 forment la clôture de ce premier morceau, dans lequel Paul a justifié la droiture de ses intentions dans son changement de plan; ils servent en même temps de transition au morceau suivant (II, 14-VII, 1) qui traite du ministère

¹ Ainsi aussi BOUSSET, d'après qui Paul, en disant « Satan », pense aux adversaires judaïsants (cf. XI, 13) qui ont su profiter très habilement du conflit entre Paul et l'Église. [Ainsi également LIETZMANN.]

chrétien contemplé à la lumière de celui de Paul. Dans nos v. 12. 13, Paul fait connaître aux Corinthiens quelles étaient ses dispositions et ses expériences intimes immédiatement avant la composition de 2 Cor. Mais il ne le fait pas dans un intérêt simplement historique; il montre ainsi à ses lecteurs que, alors qu'il ne voulait pas venir à Corinthe, sa sollicitude pour eux remplissait toute son âme: parce qu'il ne trouve pas à Troas (où il l'avait donc attendu) Tite, qui devait lui apporter des nouvelles de l'Église, il ne peut avoir de repos.

v. 12. — Le *ἐλθὼν δέ* ne se rattache naturellement à rien de ce qui précède immédiatement, mais renoue avec I, 23-II, 4. Après avoir expliqué dans les v. 5-11 le but maintenant atteint de la lettre dont il a parlé aux v. 3 et 4, Paul se reporte de nouveau à sa situation d'esprit au moment où il venait de l'écrire et avant les réjouissantes nouvelles apportées par Tite. Que faisait-il, lui, pendant que sa lettre, arrivant à Corinthe, y causait une si grande émotion? On l'avait supposé capable de la rédiger dans un sentiment d'irritation et avec l'intention de faire de la peine! Que faisait-il? Il va le dire et permettre ainsi aux Corinthiens de lire jusqu'au fond de sa pensée à leur égard et de son cœur qui les aime si ardemment: « Or (après avoir envoyé ma lettre), étant venu à Troas... je n'y eus aucun repos... » Le *δέ* est progressif, il fait passer le lecteur à ce qui a suivi l'envoi de la lettre. — Paul s'était rendu d'Éphèse à Troas (c'était son chemin pour aller à Corinthe par la Macédoine, 1 Cor. XVI) selon un plan sans doute arrêté avec Tite. Celui-ci devait revenir de Corinthe par la Macédoine et l'apôtre lui avait donné rendez-vous à Troas pour qu'il lui rapportât des nouvelles de l'effet produit par sa mission et par la lettre. Ou peut-être Paul avait-il déjà attendu Tite à Éphèse, mais avait-il été obligé de partir avant l'arrivée de celui-ci, à cause du tumulte de Démétrius (?). Son intention était d'annoncer l'Évangile dans cette contrée et cette ville¹ où il semble qu'il n'avait guère

¹ [LIETZMANN fait remarquer que *ἡ Τροάς* désigne ordinairement la contrée (la Troade) mais il cite des cas où ce nom est employé en parlant de la ville (le port Alexandria Troas)].

fait que passer lors de son second voyage (Act. XVI, 8-10), mais où l'on trouve plus tard (Act XX, 6. ss.) une Église, qui fut sans doute fondée au moment dont parlent nos versets. — Les mots *εἰς τὸ εὐαγγέλιον* indiquent cette intention et dépendent de *ἐλθὼν* (et non de *ἄνειν* du v. 13, comme le veulent HOFMANN et WEISS); *εὐαγγέλιον* a donc ici son sens primitif, actif : « prédication de l'Évangile », cf. I Thess. I, 5. — *τοῦ Χριστοῦ* est un génit. d'objet; cf. Mc. I, 1. — La prédication de Paul à Troas promettait de beaux succès : *καὶ θύρας μοι ἀνεργμένης...* ; il s'agit de la *θύρα τοῦ λόγου* (Col. IV, 3; cf. I Cor. XVI, 9). Cette porte ouverte (= occasion favorable) figure l'accès que l'Évangile eut auprès des populations : Paul arrive et trouve partout des portes ouvertes; venu pour prêcher l'Évangile, il rencontre toutes les conditions pour réussir. C'eût été une raison de rester ! Et cela d'autant plus que ces portes sont ouvertes « dans le Seigneur » ; le *ἐν κυρίῳ* détermine le *θύρας ἀνεργμένης* comme fait *chrétien* ; il indique la *sphère* dans laquelle ce fait a lieu. L'œuvre de Paul est non pas son œuvre à lui, mais celle du Seigneur, accomplie dans la communion, sous la dépendance et la bénédiction du Seigneur.

v. 13. — Et pourtant, en dépit de ces circonstances favorables, l'apôtre n'a pas pu rester ! Son inquiétude a été plus forte que lui. Le trouble extraordinaire, l'angoisse éprouvée en écrivant la lettre (v. 4) a continué et lui a ôté tout repos : *οὐκ ἔσχηκα ἄνειν*. Le parfait (au lieu de l'imparfait qui conviendrait) est destiné à dépeindre cet état qui se prolongeait (ou qui était alors définitif) comme s'il était encore présent. L'apôtre est sous cette impression encore vivante. — *ἄνεις* : « détente, relâchement, calme ». — *τῷ πνεύματι μου* : dat. *commodi* : « pour mon esprit ». Paul emploie *πνεῦμα*, et non *ψυχή* : ce trouble va plus profond que la *ψυχή*, il atteint même le *πνεῦμα*, le siège des relations avec Dieu, car les pensées qui agitaient l'apôtre n'étaient pas des impressions simplement humaines, mais appartenaient au domaine spirituel, à son ministère, à ses relations avec Christ et avec l'Église ; il se demandait avec angoisse quelles seraient les suites de sa démarche auprès des Corinthiens pour l'œuvre de Dieu parmi eux, de sorte que cela ne lui laissait pas l'esprit

libre pour une autre action spirituelle. Ailleurs, Paul dira de cette même angoisse: οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν ἢ σὰρξ ἡμῶν (VII, 5), parce que son être tout entier en a été remué. Dans VII, 13; 1 Cor. XVI, 18, il emploie πνεῦμα, comme ici. — τῷ μὴ εὑρεῖν: par le fait de ne pas trouver, rencontrer Tite à Troas. — τὸν ἀδελφόν μου: Paul appelle Tite « son frère », parce qu'il est son compagnon de travail, de moitié dans son œuvre et surtout intimement associé à ses inquiétudes à l'égard des Corinthiens; il avait besoin de le voir, lui seul pouvait le tranquilliser. — ἀλλὰ... ἐξῆλθον: Son impatience d'avoir des nouvelles, son angoisse est telle que, pour rencontrer Tite plus tôt, il quitte Troas et se rend en Macédoine. — ἀποταξάμενος: « ayant pris congé », cf. Mc. VI, 46; Luc IX, 61; Act. XVIII, 18. Ἀποτάσσω: « séparer »; au moyen: « se séparer de quelqu'un »; au figuré: « renoncer à quelque chose », Luc XIV, 33. — ἀδελφοῖς: construction *ad sensum* pour dire: « les frères de Troas ». Il y avait donc à Troas, au moment où Paul quitta cette ville, une communauté chrétienne, qui venait de se former à la suite du séjour de l'apôtre (voir à v. 12), ou qui existait déjà antérieurement (?). — ἐξῆλθον: de Troas. — Le ἀλλὰ oppose cette conduite à celle que semblaient naturellement dicter les circonstances favorables à la prédication de l'Évangile à Troas (v. 12). — εἰς Μακεδονίαν: il était donc entendu que Tite reviendrait par la Macédoine et y rencontrerait Paul, ou bien le trouverait à Troas.

Tout cela est bien propre à faire sentir aux Corinthiens la profondeur de l'amour de Paul pour eux: pendant qu'à Corinthe on l'accusait de dureté, de manque de tendresse, etc., son cœur n'était rempli que d'eux, ne trouvait pas de repos à Troas, et l'obligeait à se séparer d'une œuvre si riche de promesses, et de frères aimés!

Deuxième morceau: Digression sur le ministère chrétien.
II, 14-VII, 1.

Avec le v. 14, le fil du récit, repris au v. 12, se brise de nouveau, pour ne se renouer qu'au ch. VII; Paul ne raconte pas l'arrivée de Tite, il reprendra cela à VII, 5. ss. Il s'engage

ici dans une longue et éloquente digression sur le ministère chrétien, dont il expose la grandeur, contemplée à travers le prisme de son propre ministère, de façon à définir nettement, une fois pour toutes, devant les yeux des Corinthiens, la nature de son mandat et sa position par rapport à l'Église, et à leur découvrir complètement ses sentiments. — Il est superflu de relever l'importance et l'intérêt de ce morceau, le plus considérable du N. T. sur le ministère.

Paul y développe trois points :

1. La puissance glorieuse de ce ministère : II, 14-IV, 6.

2. Les divines consolations dans les souffrances attachées à ce ministère : IV, 7-V, 10.

3. Son origine divine, bien qu'il soit méconnu des hommes : V, 11-VII, 1. — Ceci ramène l'apôtre aux Corinthiens et à la situation historique.

1^{re} section : La puissance glorieuse du ministère chrétien.

II, 14-IV, 6.

1. II, 14-17.

¹⁴ Mais grâces soient rendues à Dieu, qui nous fait toujours triompher en Christ et qui manifeste l'odeur de sa connaissance par nous en tout lieu ! ¹⁵ Car nous sommes la bonne odeur de Christ à (la gloire de) Dieu chez ceux qui se sauvent et chez ceux qui se perdent, ¹⁶ aux uns odeur de mort (qui mène) à la mort, aux autres odeur de vie (qui mène) à la vie. Et pour cela, qui est pleinement capable ? ¹⁷ (Nous !) Car nous ne sommes pas comme les autres, trafiquant la parole de Dieu, mais nous parlons en toute sincérité, comme de la part de Dieu, en présence de Dieu, en Christ.

v. 14. — L'apôtre était arrivé en Macédoine, angoissé et troublé : « Mais, voici ! grâces à Dieu ! » tout change tout à coup ; Dieu vient à son secours et le relève. Le δέ marque l'antithèse entre l'état nouveau et ce qui l'a précédé. — En quoi, dans la pensée de Paul, a consisté ce changement ? On

peut l'entendre de deux manières: ou bien Paul fait allusion au fait (qu'il racontera VII, 5. ss.) que Dieu l'a relevé par les bonnes nouvelles que lui apporte Tite: enfin arrivé, celui-ci l'a informé de la victoire que la vérité vient de remporter à *Corinthe*. Ou bien Paul pense plutôt aux succès extraordinaires que Dieu a accordés à sa prédication en *Macédoine*. Les deux applications sont possibles (voir KLÖPPER). Les expressions, très pareilles à celles des v. 12 et 13 de notre chapitre, dont Paul se sert dans VII, 5, sont favorables à la première; le ch. VII et notre ch. II sont tout à fait parallèles à beaucoup d'égards. Néanmoins, la seconde application me paraît préférable: il serait peu habile et peu délicat de parler sur ce ton triomphant de la victoire qui vient d'être remportée sur les Corinthiens. L'apôtre bien plutôt interrompt, pour y revenir au ch. VII, le récit de ce qui se rapporte à cette victoire; il emploie maintenant des expressions très générales, qui se rapportent aux conquêtes que l'Évangile fait dans le monde par son ministère, et ne dit rien qui rappelle spécialement les faits de Corinthe. Les termes *πάντοτε* et *ἐν παντί τόπῳ* ne s'expliquent pas bien si Paul pense spécialement à ce qui s'est passé chez les Corinthiens; on les comprend beaucoup mieux s'il s'agit de triomphes de l'Évangile en Macédoine, comme à Troas, comme partout! — Il y a: *τῷ δὲ θεῷ χάρις* (c'est-à-dire que *τῷ θεῷ* a l'accent), et non: *χάρις δὲ τῷ θεῷ*, qui opposerait simplement la délivrance au découragement précédent. HOFMANN relève, sans doute avec raison, cette nuance. Il faut alors chercher l'antithèse spéciale de *τῷ θεῷ* dans ce qui précède, et on ne peut la trouver que dans la personne de l'apôtre lui-même: *lui*, tellement abattu et découragé qu'il n'avait même plus la force de continuer à prêcher l'Évangile à Troas (malgré le succès qu'y rencontraient ses prédications) et qui avait pour ainsi dire déserté ce poste pour se jeter, l'âme en angoisse, sur les chemins de la Macédoine; *lui*, qui n'avait en lui-même ni force ni secours! *Mais en Dieu* il en a trouvé! *τῷ δὲ θεῷ*...! Le Dieu qu'il sert lui ouvre ici comme ailleurs les portes et lui prépare de magnifiques victoires! Cela, il ne le doit *qu'à Dieu seul*, qui, voyant son serviteur dans une telle angoisse, a eu pitié de lui, et lui accorde, pour le relever et le consoler, de

nouveaux succès, inespérés; Paul ne peut assez glorifier ce Dieu dont la *χάρις* s'est si admirablement montrée envers lui! — Ce sens est confirmé par le *πάντοτε* et le *ἐν παντί* *τόπω* qui ont déjà été relevés plus haut: « pas seulement à Troas, mais en Macédoine aussi, mais partout où nous posons le pied pour y apporter le message dont nous sommes chargés! » — Ainsi compris, ce passage est la transition naturelle au grand développement sur le ministère de Paul et le ministère en général (ch. III-VI). Paul, à dessein, habilement, abandonne ici tout à coup le cas spécial de Corinthe pour parler *d'abord* de la grandeur de son ministère, et revenir à ce qui concerne Corinthe *après* seulement. — A τῷ θεῷ sont jointes deux déterminations: τῷ θριαμβεύοντι et φανεροῦντι, qui se rapportent toutes deux, sous des images différentes, au même fait: la puissance de propagation de l'Évangile prêché par Paul et ses collaborateurs (ἡμᾶς). — Le sens ordinaire de θριαμβεύειν est: « conduire en triomphe ». L'accusatif (objet direct) désigne celui *sur* lequel, duquel on triomphe (Vulg.: *qui semper triumphat nos*). Ce sens se trouve chez Paul, Col. II, 15 (triomphe sur les puissances spirituelles adverses); cf. Plutarque¹: βασιλεῖς ἐθριάμβευσε καὶ ἡγεμόνας. MEYER, HOFMANN, WEISS, BOUSSET, HEINRICI, [BACHMANN] maintiennent ce sens, qu'il est cependant bien difficile de justifier dans le contexte. On rappelle que Paul est le vaincu du chemin de Damas; Dieu, qui l'a alors vaincu, le traîne pour ainsi dire en triomphe en tout lieu, triomphe continuellement de lui dans le monde, en se servant de lui pour accomplir son œuvre, en manifestant en lui sa puissance. Dieu triomphe aux yeux de tous par les succès de son apôtre, dont celui-ci, son vaincu, est l'instrument². Ce sens ne me paraît pas soutenable: il est sans à propos dans le contexte, où il est question de la puissance déployée par Dieu non *sur* Paul, mais *par* lui. Et surtout si, comme le font plusieurs, on applique le θριαμβεύειν aux récentes expériences de Corinthe, que signifierait la déclaration que Dieu a triomphé

¹ *Thès. et Rom.* IV.

² 14^b serait ainsi l'explication de 14^a. Mais on glisse par là au sens: « qui triomphe *par nous* » (δὲ ἡμῶν, cf. CALVIN, BENIGEL), ce qui est tout autre chose.

de son apôtre parmi les Corinthiens? Le seul sens possible serait celui de WEISS : que Dieu a triomphé de sa faiblesse, de ses craintes, lui a montré dans cette occasion combien ses angoisses étaient superflues, combien il a manqué de courage et de foi. (A peu près de même autrefois MEYER et DE WETTE : « qui nous confond sans cesse en réduisant nos craintes à néant par les succès qu'il nous accorde ».) Mais Paul entend-il vraiment faire ici une telle confession aux Corinthiens? Non, ses inquiétudes, bien loin d'être vaines, étaient au contraire très fondées. Aussi les rappelle-t-il avec insistance au v. 4 et au ch. VII. — CALVIN, BENIGL, DE WETTE, EWALD, tout en se rattachant à ce sens de *θριαμβεύειν*, le faussent en interprétant : *qui triumpho nos ostendit, non ut victos, sed ut victoriae suae ministros* (BENIGL). JÉRÔME déjà, bien que traduisant correctement : *triumphat de nobis*, paraphrase : *triumphum suum agit per nos*. — Il faut donc nécessairement recourir à un autre sens, celui adopté par la plupart des traductions (version de Lausanne, OLTRAMARE, REUSS, LUTHER, WEIZSÄCKER, STAPFER, OSTERVALL, révision de Paris), par le dictionnaire de GRIMM¹ et par bon nombre d'interprètes (BÈZE, RÜCKERT, OLSHAUSEN, OSIANDER, KLÖPPER, SCHMIEDL) : « qui nous fait triompher ». C'est le sens *factitif* (hiphil) qu'ont souvent les verbes neutres et les verbes en-έώω ; exemples : *ἀνατέλλειν τὸν ἥλιον* (Matt. V, 45), *μαθητεύειν τινά*, « faire disciple » (Matt. XXVIII, 19), *βασιλεύειν τινά*, « faire régner quelqu'un » (LXX, 1 Sam. VIII, 22), *χορεύειν τινά*, « faire danser autour de quelqu'un en son honneur » (1 Macch. VIII, 13). Il est vrai qu'on n'a pas d'exemples de l'emploi de *θριαμβεύειν* dans ce sens factitif, mais cela peut très bien être accidentel. Ce sens est parfaitement dans les analogies de la langue et paraît nécessaire ici. — [LIETZMANN mentionne deux significations spéciales de l'expression *θριαμβεύειν τινά* : 1) « conduire publiquement un criminel par les rues » ; 2) « exposer quelqu'un au mépris ». Il estime que dans notre passage l'idée du triomphe et celle de l'opprobre disparaissent et qu'il reste seulement l'idée de « conduire publiquement », de sorte que *θριαμβεύειν* serait = *πάντοτε περιάγειν*. LIETZMANN

¹ [Et par celui de PREUSCHEN.]

admet cependant comme possibles le sens de BOUSSER et celui de SCHMIEDEL.] — πάντοτε : « même dans le temps de la plus grande angoisse ! » comme à ce moment où il arrivait de Troas en Macédoine. — ἐν τῷ Χριστῷ : le ἐν indique la *sphère* dans laquelle ce triomphe a lieu (cf. ἐν κυρίῳ au v. 12) : c'est *en Christ*, c'est-à-dire en tant qu'il est spirituellement en Christ, demeure dans la communion de Christ, que l'apôtre triomphe ; Christ est le vrai vainqueur. Paul ne manque donc pas à l'humilité en parlant des triomphes que Dieu lui accorde. — Le v. 14^b développe par une nouvelle image l'idée exprimée par θριαμβεύοντι ἡμᾶς. Dieu nous fait triompher toujours et partout (14^a) : en quoi consiste ce triomphe ? La réponse est dans le καὶ... φανεροῦντι δι' ἡμῶν : « Dieu fait rayonner dans le monde sa connaissance (ou : la connaissance de Christ) ». On peut, en effet, rapporter le αὐτοῦ soit à θεοῦ, soit à Χριστοῦ. Le Χριστοῦ εὐωδία du v. 15 semblerait favoriser la seconde construction ; mais la position subordonnée de ἐν τῷ Χριστῷ conduit à rapporter plutôt αὐτοῦ à Dieu. Au reste, comme il n'y a pour l'apôtre de vraie connaissance de Dieu qu'en Christ, cela revient au fond au même. La « connaissance » de Dieu n'est pas simplement la connaissance monothéiste, mais la connaissance vivante de Dieu — comme Père, Dieu rédempteur — qu'on ne peut avoir que par Jésus-Christ. — φανεροῦντι convient bien à γνώσις : Dieu met au jour cette connaissance qu'ils ont reçue et possèdent en eux-mêmes. Il y a là une révélation divine qui s'accomplit par eux dans le monde. — Cette connaissance, Paul la compare à un parfum : ὁσμὴ τῆς γνώσεως. Le génitif est un génitif d'apposition : le parfum qui se répand, c'est la connaissance de Dieu, dont les prédicateurs sont tout pénétrés. Elle se répand *d'eux*, comme un parfum qui pénètre partout. Remarquez le δι' ἡμῶν ; Paul ne l'oublie pas. — L'image de ὁσμὴ est, selon la plupart, suggérée par celle du triomphe : le char de triomphe était accompagné de porteurs de parfum, il s'avancait dans un nuage d'encens. C'est peut-être l'explication la plus simple¹.

¹ [LIETZMANN, toutefois, fait observer qu'il n'est pas démontré que la combustion d'encens accompagnât toujours la célébration d'un

L'idée de l'encens du sacrifice, qu'on a aussi proposée, ne se rattache à rien dans le texte. HOFMANN a pensé que l'image est celle d'un parfum précieux renfermé dans une cassette, et qui, du vase une fois ouvert ou brisé, se répand partout. Cela conviendrait bien au *φανεροῦντι*, qui exprime l'idée de la diffusion de la connaissance de Dieu, se répandant partout (*ἐν παντί τόπῳ*) comme une lumière ou comme un parfum pénétrant. Mais l'image de la cassette de parfum est ici bien peu naturelle : rien dans le contexte n'y amène. Et l'encens du triomphateur se répand aussi partout et pénètre tout. — *ἐν παντί τόπῳ* : le monde entier est le théâtre de ce triomphe. Paul et les apôtres parcourent l'univers en triomphateurs, répandant partout la connaissance de Dieu en Christ et gagnant ainsi le monde à leur Maître. « Le monde est la *via sacra* par laquelle le cortège des prédicateurs évangéliques monte au Capitole à la suite de Christ glorifié ». ¹

v. 15. — Paul explique cette puissance, ce triomphe de l'Évangile remporté δι' ἡμῶν ἐν παντί τόπῳ, en ajoutant : *ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν...*, qui peut se rendre par : « Car nous sommes... » ou : « C'est que nous sommes... », c'est-à-dire : « ce n'est pas par une force à nous propre que nous triomphons ; nous ne sommes dans notre ministère que le parfum exhalé par Christ que nous portons en nous ». — *Χριστοῦ* est génitif *subjecti* : « le parfum qui sort de Christ ». — *τῷ Θεῷ* : « pour Dieu, pour sa gloire, pour son service ». — *ἐν τοῖς σωζομένοις ...* : le *ἐν* ne signifie pas seulement « parmi », mais : « chez, dans » ; il désigne une action exercée *en* eux. Le parfum de Christ se répandant par Paul, l'action pénétrante de l'Évangile atteint et affecte les uns et les autres, c'est-à-dire que le ministère et la personne de Paul font sentir à

triomphe et en fût un trait essentiel. Il cite WISSOWA, selon qui les porteurs d'encensoirs marchant devant le char du triomphateur ne sont mentionnés qu'une seule fois, dans un passage d'Appien. LIETZMANN estime que l'expression *ὁσμὴ τῆς γνώσεως* reste pour nous une énigme.]

¹ [L'auteur, tout en mettant cette citation entre guillemets, n'indique pas la source où il l'a puisée. Nous n'avons pas réussi à la découvrir.]

tous quelque chose de ce qu'est Christ. Il y a sur les uns et les autres une action exercée, mais chez les uns pour leur salut (ils sont par là sur le chemin du salut, *σώζονται*), chez les autres pour leur perdition (ils sont par là en voie de perdition, *ἀπολλύονται*). Cet effet est expliqué au v. 16.

v. 16. — Paul abandonne ici le mot *εὐωδία* et reprend le terme de *ὀσμὴ*, terme neutre [quant au sens] déjà employé au v. 14, parce qu'il va développer le *double* effet de la prédication de l'Évangile. Ce double effet se produit simultanément : le même parfum est mortel aux uns, vivifiant aux autres. La leçon originale est probablement celle du T. R. qui omet les deux *ἐκ* devant les génitifs *θανάτου* et *ζωῆς* (d'après DEFGKL It. Vulg.). Les *ἐκ* qu'on lit dans Σ ABC Copt. sont sans doute une correction par souvenir ou imitation des formules *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* (III, 18), *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* (Rom. I, 17). Le *ἐκ ... εἰς* indiquerait une gradation : « les fait passer de mort en mort », c'est-à-dire d'un état mortel à un état plus mortel encore ; l'idée serait qu'ils sont déjà dans la mort avant d'entendre l'Évangile. Le *ἐκ* s'expliquerait ainsi aisément, du moins devant *θανάτου*. Mais il est difficile à comprendre devant *ζωῆς*, car les sauvés ne sont pas dans la vie avant que l'Évangile leur soit apporté. [Selon BOUSSER nous aurions ici l'idée de la prédestination (cf. Rom. VIII, 29) : il y a des gens prédestinés à la mort et des gens prédestinés à la vie ; l'Évangile décide, fait le triage. — LIETZMANN pense qu'il ne faut pas presser la tournure *ἐκ... εἰς* ; il y voit une simple formule rhétorique, exprimant uniquement l'idée d'une arrivée par degrés au but, à la perfection, soit dans un sens, soit dans l'autre ; cf. les passages Rom. I, 17 (*ἐκ... εἰς*) ; 2 Cor. III, 18 (*ἀπὸ... εἰς*) ; IV, 17 (*κατὰ... εἰς*)]. — Avec la leçon du T. R. le sens est très simple : « le même parfum, l'Évangile, est mortifiant (*ὀσμὴ θανάτου*, génit. de qualité) pour les uns, vivifiant (*ὀσμὴ ζωῆς*) pour les autres, de sorte qu'il a pour résultat (*εἰς* marque cette idée de terme, résultat final) chez les uns *θάνατος* (mort définitive, perdition), chez les autres *ζωή* (vie parfaite, éternelle) ». Non que le parfum soit, de lui-même, mortel. Il est, en soi, porteur de vie, d'un principe saint, sanctifiant et vivifiant, le même pour tous. Mais, selon les dispositions morales des hommes, leur atti-

tude à l'égard de Jésus-Christ, il devient pour eux l'un ou l'autre : il repousse et tue ceux qui ne veulent pas accepter son principe sanctifiant, la sainteté dans la vie, la croix, l'Esprit de Christ ; il vivifie ceux qui acceptent ce principe avec une vraie sympathie (Jean III, 20. 21). L'Évangile aggrave donc la position des uns, pendant qu'il sauve les autres ; il ne laisse personne indifférent. En repoussant Jésus-Christ, on s'éloigne de la sainteté, on s'endurcit, on se juge, on se condamne, on attire sur soi la colère. Ce que Paul dit ici est le fait de son expérience actuelle ; il parle des effets de l'Évangile qu'il constate dans l'exercice de son ministère à l'époque où il écrit. [Les rabbins parlent souvent de la Loi comme d'un *aroma* ou d'un *odor vitæ et mortis*. LIETZMANN cite l'exemple suivant, tiré du traité *Taanith* : « A celui qui s'occupe de la doctrine de la Loi pour elle-même, à celui-là elle est un baume de vie ... mais à celui qui ne s'en occupe pas pour elle-même, elle est un baume de mort ».]

Le v. 16^b se rattache à 16^a par le lien que voici : « Et qui est le prédicateur capable d'accomplir un tel ministère, d'exercer une telle puissance ? » Le *ταῦτα* se rapporte à tout le tableau v. 14-16. — La réponse sous-entendue est : « Nous ! » (et non pas : « Personne ! »). De là le γάρ du v. 17.

v. 17. — « Nous ! car nous sommes qualifiés pour cela. » — *καπηλεύειν* vient de *κάπηλος* qui signifie : a) « cabaretier, marchand de vin » ; b) « revendeur, marchand de vivres, de denrées. » De là pour le verbe les deux sens : a) « frelater, falsifier », cf. LXX, Es. I, 22 ; b) « trafiquer, de manière à avoir un gain déshonnête. » [Selon LIETZMANN, quand *καπηλεύειν* est employé au figuré, c'est-à-dire en parlant de choses spirituelles (comme ici), l'idée est avant tout celle du gain ; l'idée de falsification ne s'y joint pas nécessairement et ne vient qu'en second lieu. Paul veut insister sur le fait que ceux dont il parle cherchent leur avantage personnel dans la prédication de l'Évangile ; cf. XI, 13. 20]. — On peut hésiter entre les deux leçons *οἱ πολλοί* (ⲁ B C K It. Vulg. Copt.) et *οἱ λοιποὶ* (D E F G L Syr.). Si on lit *οἱ πολλοί*, diverses explications sont possibles : a) « ces nombreux que vous connaissez » (MEYER) ; b) « la majorité, le grand nombre de ceux qui sont à Corinthe » ; c) « la plupart des prédicateurs

de l'Évangile (en général)» (RÜCKERT). Mais les deux premiers sens sont peu naturels, et le troisième est inadmissible: Paul n'a pas pu vouloir affirmer cela. Il faut donc préférer οἱ λουποί, et entendre par là, non pas *tous* les autres prédicateurs, hors Paul, mais ceux qui ne sont pas de son bord, ceux de l'autre parti, ses adversaires, les judaïsants qui falsifient, frelatent le vin pur de l'Évangile en y mêlant les exigences légales (circoncision, etc.; voir l'épître aux Galates). — 17b. ὥς ἐξ εἰλικρινίας: «comme on peut l'attendre d'un homme qui agit en toute sincérité»¹. [LIETZMANN: le ὥς ne signifie pas «comme» en opposition à la réalité]. Paul veut dire que sa parole sort (ἐκ) d'un cœur absolument sincère, découle d'une absolue droiture. C'est le point de vue *subjectif*: pas de mobiles intéressés qui ôteraient à la Parole son efficacité. Le point de vue *objectif* est indiqué par ὥς ἐκ θεοῦ: «comme il convient à une parole venant de Dieu! c'est-à-dire sans altération qui ôterait au message quelque chose de sa force: nous vous annonçons quelque chose qui vient de Dieu, non de nous»! Cette *sincérité* (pureté subjective, désintéressement) et cette *vérité* (pureté objective, message divin non falsifié) de la prédication de Paul, en expliquent la *puissance* s'exerçant en sens opposés (pour produire soit la vie, soit la mort, v. 16). — Le second ἀλλά est une répétition oratoire émue. — Les deux leçons κατέναντι («en face de») et κατενώπιον («sous le regard de») donnent au fond le même sens; elles expriment l'une et l'autre l'attitude morale sérieuse dans laquelle Paul prêche: Dieu est *témoin* ... donc Paul n'altère pas l'Évangile! — ἐν Χριστῷ: «nous ne parlons pas seuls, mais dans l'intimité de Christ, par qui nous avons reçu cette parole qui vient de Dieu». Le ἐν Χριστῷ répond à ἐκ θεοῦ, tandis que le κατέναντι θεοῦ répond à ἐξ εἰλικρινίας.

2. III, 1-3.

¹Recommençons-nous (ainsi) à nous recommander nous-mêmes? Ou bien, aurions-nous peut-être besoin, comme quelques-uns, de lettres de recommandation auprès de

¹ Sur le sens et l'étymologie de εἰλικρινία, voir à I, 42.

vous ou de votre part ? ²C'est vous-mêmes qui êtes notre lettre, écrite dans nos cœurs, connue et lue par tous les hommes, ³puisque'il est manifeste que vous êtes la lettre de Christ (dont le Christ est l'auteur) et dont nous avons été les instruments, lettre écrite non avec de l'encre, mais par l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables (qui sont) des cœurs de chair.

Les versets 1-3 du chapitre III⁴ renferment une courte digression, provoquée par le sentiment qu'a l'apôtre de l'impression que peut produire chez certains lecteurs ce qu'il vient de dire ; on s'écriera : « Il se vante ! Le voilà de nouveau qui se recommande ! »

v. 1. — La première proposition est évidemment interrogative : « Commençons nous (en parlant comme je viens de le faire au v. 17) à nous vanter de nouveau ? » Le *πάλιν* porte sur *ἐαντιὸς συνιστάνειν* ; c'est une allusion à des reproches qui avaient été adressés à Paul à propos de ses lettres antérieures (cf. p. ex. 1 Cor. IX ; XV, 10), sans doute surtout la lettre perdue ; on avait dit : *ἐαντιὸν συνιστάνει*, ce qui laissait supposer des mobiles intéressés. Voilà pourquoi l'apôtre repousse si vivement ce reproche dans plusieurs passages (IV, 2 ; cf. X, 18 et V, 12). — *συνιστάνειν* : « faire tenir ensemble deux choses, deux personnes, rapprocher » ; puis : « recommander » (*τινα τινι*). De là les termes *ἐπιστολαὶ συσσιτιακαί, γράμματα συσσιτιακά* (Épictète, Diogène Laërce) : « lettres de recommandation » ; en latin : *litteræ communicatoriæ*. Cf. pour l'usage de donner des recommandations d'Église à Église : Act. XV, 25-27 (Jude et Silas) ; XVIII, 27 (Apollon allant d'Éphèse à Corinthe) ; Rom. XVI, 1. 2 (Phébé) ; Col. IV, 10 (Marc) ; l'épître à Philémon ; cf. aussi 2 Cor. VIII, 22. ss. ; 1 Cor. XVI, 10. s. — L'usage subsista ; voir KLÖPPER (qui renvoie à Tertulien, *De præscript.* XX, 8.), HEINRICI. — HOFMANN prend cette proposition comme affirmative : « Je me recommande de nouveau. Oui ! » Le lien avec ce qui suit est alors difficile. HOFMANN est obligé d'introduire cette idée : « Et si quelqu'un s'en choque, eh ! bien, je lui laisse le choix de répondre à la ques-

¹ Sur le style du ch. III, voir MEYER-HEINRICI, p. 408 ; BLASS § 82, 4 ; sur la construction des ch. III à VII, 4, voir HEINRICI II, p. 452. s.

tion suivante: Ou aurais-je peut-être besoin de lettre de recommandation? » Mais cela est bien compliqué et contraire à l'idée de l'apôtre qui ne veut pas se vanter lui-même et n'en a pas besoin (X, 18). Il faut donc en rester pour ἀρχόμεθα à la construction interrogative. La réponse sous-entendue à cette première question est: « Non! je ne m'y abaisse pas et n'en ai pas besoin! »

La leçon ἢ μή, au commencement de 1^b, est beaucoup mieux appuyée (⌘ B C D E F G It. Vg. Copt.) que le εἰ μή du T. R. (A K L P). MEYER préfère ce dernier comme étant la leçon la plus difficile, mais le sens (*nisi*) serait bien peu clair, il faudrait admettre une ironie bien contournée: « à moins que », ou: « si même », « si ce n'est que cette recommandation venant de nous (selon la pensée de nos adversaires) ne soit insuffisante et que nous ne devions nous en procurer une autre..., nous faire recommander (auprès de vous par quelqu'un d'autre) ». Le sens de la leçon ἢ μή, en revanche, est très simple: « Ou devrions-nous peut-être recourir à un moyen plus efficace (que celui de nous recommander nous-mêmes, lequel nous dédaignons), à une recommandation de quelqu'un d'autre? » Le μή fait attendre une réponse négative: « Nous ne devrions pourtant pas...? » L'ironie est très claire: lui, leur apôtre, se faire recommander auprès d'eux par un autre!! — Le ὡς τινες fait allusion à certains docteurs dans le genre de ceux qui avaient troublé la Galatie (les οἱ λοιποὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον de II, 17) qui arrivaient à Corinthe avec des recommandations de personnages connus ou d'Églises¹, et qui, ensuite, repartaient pour aller dans d'autres Églises poursuivre leur œuvre, munis de recommandations des Corinthiens (πρὸς ὑμᾶς — ἐξ ὑμῶν). « Nous, veut dire Paul, nous n'avons nul besoin de lettres de recommandation, ni pour vous, ni de vous! » — Le σοσιαλικῶν répété à la fin du verset dans le T. R. (d'après D E F G K L P Syr.) doit sans doute être retranché (avec ⌘ A B C Vulg. Copt.) comme une faute de copiste. HEINRICI le maintient; selon lui Paul veut accentuer fortement l'idée par la répétition du même mot (cf. II, 16; III, 5. 6).

¹ De l'Église de Jérusalem entre autres, mais non des *apôtres*; voir Gal II l'accord de ces derniers avec Paul.

Au v. 2, Paul revient de l'ironie au sérieux: «Des lettres!... Mais c'est *vous-mêmes* qui êtes notre lettre de recommandation! Comment aurions-nous besoin d'une autre que de celle-là?» Cf. 1 Cor. IX, 2 qui exprime la même pensée sous une image différente («vous êtes le *sceau* de mon apostolat»). Ils sont cela en tant que l'œuvre de Dieu qui s'est faite parmi eux a été accomplie par Paul; elle est ainsi la divine attestation, la «recommandation» de son ministère et de celui de ses collaborateurs (fondateurs avec lui de l'Église de Corinthe). L'Église est sa *commendatio realis* (SEMLER). — Cette première déclaration (*ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστέ*) est expliquée par deux déterminations qui montrent *comment* les Corinthiens sont la lettre de recommandation de Paul: a) *ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*. Cette lettre de recommandation qu'ils sont eux-mêmes, eux, les Corinthiens, est écrite dans le cœur de Paul et de Timothée (pour le pluriel *καρδίαις* avec *ἡμῶν* cf. IV, 6; VII, 3), c'est-à-dire que ceux-ci ont la conscience assurée, la certitude intérieure que l'œuvre qui s'est faite par eux à Corinthe est une œuvre de Dieu qui les recommande, sans qu'ils aient besoin d'aucune recommandation humaine, à la confiance des Corinthiens eux-mêmes (*πρὸς ὑμᾶς*, v 1.) et à toute autre Église auprès de laquelle ils pourraient se rendre (*ἐξ ὑμῶν*, v. 1). Cette lettre vivante (MEYER-HEINRICI: *dieser lebendige Korintherbrief*) est écrite comme sur une table dans le cœur de l'apôtre. — Au lieu de *ἡμῶν*, **■** et quelques Minuscules donnent *ὑμῶν*. C'est une correction évidente. [BOUSSET et LIETZMANN y voient néanmoins la vraie leçon; LIETZMANN explique: «Ma lettre de recommandation auprès de tous les hommes est écrite dans vos cœurs et peut être lue par chacun, car tout le monde voit que vous êtes devenus chrétiens» (cf. 1 Thess. I, 8; Rom. I, 8). Les mots *ἐγγεγρ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* ne seraient ainsi que la continuation et la rectification de *ὑμεῖς ἐστέ*: «c'est vous qui êtes notre lettre, c'est-à-dire qu'elle est écrite dans vos cœurs». Quant à la presque unanimité des documents en faveur de la leçon *ἡμῶν*, LIETZMANN cherche à l'affaiblir en observant que Paul (en vertu de la prononciation alors en usage) a dû dicter *imōn*.] — b) *γνωσχομένη καὶ ἀναγνωσχομένη ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων*. Cette deuxième

détermination semble contredire la première, car, comme le relève SCHMIEDEL, ce qui est *dans le cœur* ne peut être ni connu ni lu (voir en outre dans MEYER-HEINRICI l'objection de FRITZSCHE et l'explication, fausse, de RÜCKERT). Mais cette apparente contradiction s'explique facilement : Paul emploie l'image très librement, il l'adapte à la chose. Il veut dire : « Cette lettre, qui est écrite dans nos cœurs, c'est-à-dire ce caractère divin de l'œuvre accomplie à Corinthe, est *manifeste* aussi et *lisible aux yeux de tous les hommes* : partout, dans les Églises où Paul prêche, on *sait* ce que Dieu a fait à Corinthe et on sait que cette œuvre a eu lieu *par Paul* : c'est donc comme s'il portait partout avec lui une lettre de recommandation venant de Dieu même. Son caractère de *fondateur* de l'Église de Corinthe, voilà, en d'autres termes, sa légitimation apostolique ; voilà sa divine recommandation auprès du monde entier. — Il y a une différence entre *γνωσκομένη* (« connue ») et *ἀναγνωσκομένη* (« lue ») ; le premier signifie que l'œuvre de Dieu à Corinthe attire l'attention : on ne peut pas l'ignorer, la passer sous silence ; le second ajoute l'idée qu'elle est comprise : on ne peut en méconnaître le sens, la portée.

v. 3. — Le participe passif *φανερούμενοι* se rapporte certainement à *ὑμεῖς* du v. 2 : « vous êtes manifestés (aux yeux de tous) comme mon ouvrage en Christ, et par conséquent comme la légitimation de mon apostolat. » On a rapporté quelquefois *φανερούμενοι* à Paul et Timothée (*ἡμῶν*) : « Nous, étant manifestés (aux yeux de tous) comme ceux par lesquels cette œuvre a été faite, comme ceux par qui Dieu a agi si puissamment. » Cette anacoluthie pourrait être admise si elle était nécessaire, mais elle ne l'est pas. La première construction est très simple et très naturelle. L'idée est : « Vous êtes aux yeux du monde entier notre œuvre en Christ, et par conséquent notre lettre de recommandation écrite par le Saint-Esprit lui-même dans les cœurs, dans *vos* cœurs (modification de l'image du v. 2, où Paul disait : dans *nos* cœurs), par le Saint-Esprit qui vous a convertis et régénérés par notre ministère ». L'Église est un certificat de Christ en faveur de Paul et Timothée, parce que ce sont ces deux serviteurs de Dieu qui l'ont fondée (*διακονηθεῖσα* exprime

l'idée de service : ils furent les instruments) ; cf. 1 Cor. III, 5 : *διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε*. — Le génitif *Χριστοῦ* présente Christ comme l'auteur de la lettre (WEISS) : elle est dictée par lui ; Paul et Timothée ont été pour ainsi dire ses secrétaires, ses amanuenses (*διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν* : « in seinem Dienst hergestellt von uns, » WEISS). HEINRICI repousse cette explication ; pour lui, l'auteur de la lettre n'est pas Christ, mais les apôtres ; *Χριστοῦ* est un génitif de possession, qui signifie : « Vous êtes les hommes de Christ » (*homines christiani estis*). — Remarquez le présent *ἐστὶ* et le parfait *ἐγγεγραμμένη* : la lettre *est là*, elle reste, on peut la lire ; — mais l'aoriste *διακονηθεῖσα* se rapporte au moment où la lettre fut écrite ; il rappelle le fait historique de la fondation de l'Église. — Au lieu d'encre (*μέλαν*, 2 Jean v. 12 ; 3 Jean v. 13), on s'est servi... ou plutôt : c'est le Saint-Esprit qui a tracé cette lettre ; l'Esprit du Dieu vivant, le souffle du Dieu créateur a accompli en eux une œuvre vivante, une « nouvelle création » (V, 17). C'est qu'aussi la matière sur laquelle on a écrit est une matière vivante : « des cœurs de chair ! » L'apôtre ne reste pas ici tout à fait fidèle à l'image de la lettre ; il ne dit pas, comme on s'y attendrait après la mention de l'encre : « non sur du papier » (le papier était le matériel sur lequel on écrivait les lettres ordinaires, cf. 2 Jean v. 12 : *διὰ χάριτος*) ; il dit : « non sur des tables de pierre » (sur la pierre on n'écrit pas des lettres avec l'encre, mais on grave des inscriptions). En s'exprimant ainsi, il fait évidemment allusion aux *tables de la Loi* de Moïse, car il a déjà devant les yeux le parallèle qu'il va établir (v. 6. ss.) entre le ministère de la Nouvelle et celui de l'Ancienne Alliance. De l'image d'une lettre (qui ne s'accorderait pas avec l'Ancienne Alliance, avec la Loi, à laquelle il veut opposer l'œuvre de l'Évangile), il passe ainsi à l'image plus générale d'une inscription. Il s'agit ici d'une lettre ou d'un document bien supérieur à ce qu'on écrit avec l'encre (*μέλανι σπειρών διὰ καλᾶμον*, Platon, *Phaedr.*, voir MEYER-HEINRICI), bien supérieur même à cette écriture divine que le doigt de Dieu traça sur la pierre ! cf. Ex. XXIV, 12 ; XXXI, 18 ; XXXIV, 1. « Non pas des tables *λίθιναι*, c'est-à-dire mortes, inertes, qui ne comprennent pas, mais des tables *σάρκιναι*, c'est-à-dire sensibles et vivantes ! (THÉOPHYLACTE : *δεκτικὰς*

τοῦ λόγου). De la σάρξ, voilà la matière sur laquelle a été faite l'inscription ! » Remarq. l'emploi de l'adj. σάρκινος (et non σαρκικός), à propos duquel ERASME observe: *ut materiam intelligas, non qualitatem*. La même différence existe en allemand entre « fleischern » et « fleischlich », et en français entre « de chair » et « charnel ». — Le génitif καρδίας qu'on lit dans le T. R. (d'après F K It. Vulg. Copt.) peut fort bien être une correction du datif plur. καρδαίς (⌘ A B C D E G L P). MEYER, WEISS conservent le génitif; selon MEYER, le datif serait une faute issue du καρδαίς du v. 2. Καρδίας est plus facile. Si on lit καρδαίς, il faut expliquer: « sur des tables, lesquelles sont des cœurs de chair ». En tout cas l'emploi du terme καρδιά montre qu'il s'agit d'une œuvre créatrice de Jésus-Christ dans les cœurs, d'un renouvellement intérieur par le Saint-Esprit. — Pour l'expression καρδίαι σάρκιναι, cf. Ezéch. XXXVI, 26 [et déjà XI, 19, LIETZMANN], où, comme ici, « chair » est une image exprimant la sensibilité (en opposition, chez Ezéchiel, à l'insensibilité du cœur naturel). Jérémie déjà oppose, dans sa grande prophétie de la Nouvelle Alliance, à la Loi ancienne écrite sur la pierre, la Loi nouvelle qui sera écrite dans les cœurs: Jér. XXXI, 33.

3. v. 4-18.

⁴ Or, nous avons une telle assurance par le Christ devant Dieu ; ⁵ non pas toutefois que nous soyons par nous-mêmes capables de rien penser comme de nous-mêmes, mais notre capacité vient de Dieu, ⁶ qui, en effet, nous a rendus capables d'être ministres de la Nouvelle Alliance, (ministres) non de la lettre mais de l'Esprit; car la lettre (c'est-à-dire la Loi) tue, mais l'Esprit vivifie. ⁷ Or si le ministère de la mort, consistant en des lettres, gravé sur des pierres, ■ été rendu glorieux, tellement que les Israélites ne pouvaient pas fixer leurs regards sur le visage de Moïse à cause de la gloire de son visage, (gloire) qui cependant était en voie de disparaître, ⁸ combien plus le ministère de l'Esprit ne sera-t-il pas glorieux ! ⁹ Car si le ministère de la condamnation (a été) gloire, le ministère de la jus-

tice abonde infiniment plus en gloire. ⁴⁰ Car même il arrive en ce point (en ce qui concerne le ministère de Moïse) que ce qui était glorifié se trouve ne plus être glorifié, à cause de la gloire qui le surpasse (infiniment). ⁴¹ Car si ce qui allait disparaissant (était, ou : disparaissait) avec gloire, combien plus ce qui est permanent (sera-t-il, ou : restera-t-il) en gloire !

⁴² Ayant donc une telle espérance, nous usons d'une grande hardiesse ⁴³ et (nous ne faisons) pas comme Moïse (qui) plaçait un voile sur son visage afin que les fils d'Israël n'arrêtassent pas leurs regards sur la fin de ce qui disparaissait. ⁴⁴ Mais leurs pensées furent endurcies. Car jusqu'à aujourd'hui le même voile demeure sur la lecture de l'Ancien Testament : il ne (leur) est pas dévoilé qu'en Christ (l'Ancienne Alliance) se trouve abolie. ⁴⁵ Au contraire, jusqu'à aujourd'hui, toutes les fois que Moïse est lu, un voile repose sur leur cœur. ⁴⁶ Mais dès que (leur cœur) se convertira au Seigneur, le voile sera enlevé. ⁴⁷ Or, le Seigneur est l'Esprit (dont je parle) ; et là où est l'Esprit du Seigneur, il y a liberté. ⁴⁸ Mais nous tous (les croyants) qui contemplons comme dans un miroir, à visage découvert, la gloire du Seigneur, nous sommes transformés (de manière à reproduire) la même image, de gloire en gloire, comme de par le Seigneur (qui est) Esprit.

Après avoir écarté l'idée qu'il se recommande, ou qu'il a besoin de recommandation auprès des Corinthiens, Paul revient à l'idée principale qu'il avait commencé à développer dans II, 14-17 (celle de la grandeur et de la puissance de son ministère, du ministère chrétien) et dont il s'était éloigné pour repousser l'objection : « Tu te recommandes de nouveau toi-même » (III, 1-3). Il va démontrer dans la suite du chapitre (v. 6-18) la supériorité de ce ministère sur celui de l'Ancienne Alliance. [Cette démonstration est introduite par les versets 4-5.]

v. 4. — *πεποίθησιν δέ...* se rattache à II, 17 : « Or (le *δέ* est progressif et amène une précision) nous avons cette assurance, la certitude de la puissance de notre ministère,

la certitude d'être les organes de la puissance régénératrice de Dieu lui-même (II, 14-17), non pas par une illusion que nous nous ferions, mais par Christ, devant Dieu ! » — LUTHER, MEYER, KLÖPPER, WEISS, cf. MEYER-HEINRICI, veulent rattacher ce *πεποίθησιν τοιαύτην* à ce qui précède immédiatement : « Nous avons cette assurance que vous êtes notre lettre de recommandation, notre divine attestation devant les hommes ». Mais les termes des v. 5 et 6 : *ικανοί, ικανότης, ικάνωσεν*, nous reportent nécessairement à II, 14-17 ; *ικανοί* reprend le *ικανός* de II, 16 (cf. DE WETTE, RÜCKERT, HOFMANN). — *ἔχομεν* : « nous l'avons à bon droit, ce n'est pas une illusion ». Car c'est *διὰ τοῦ Χριστοῦ* : « Nous avons cette confiance par le Christ, qui la produit en nous » ; dans tout son ministère Paul se sent sous l'action constante de Christ (II, 17 : *ἐν Χριστῷ*). « Et non pas par nous-mêmes : notre certitude serait alors trompeuse, imaginaire. Notre œuvre est celle de Christ ; notre confiance dans cette œuvre est donc bien fondée ». Aussi l'apôtre peut-il ajouter : *πρὸς τὸν θεόν* : « Et elle est valable devant Dieu », c'est-à-dire authentique à son jugement même ; ce n'est pas une simple jactance devant les hommes (cf. Rom. IV, 2). Cf. DE WETTE, HOFMANN.

v. 5. — *οὐχ ὅτι...* n'exprime pas une opposition aux derniers mots, mais développe au contraire et précise le *διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν θεόν*. Le *οὐχ ὅτι* s'oppose à l'idée qu'on pourrait tirer du *πεποίθησιν τοιαύτην ἔχομεν*. Ainsi : « Nous avons cette assurance !... Non pas toutefois que nous ayons ou soyons quelque chose par nous-mêmes... » Cette restriction doit ôter à *πεποίθησιν* toute apparence d'élévation propre ; elle contient la négation, non pas de toute *ικανότης*, mais de toute *ικανότης propre* (v. 6 : *ὃς ικάνωσεν ἡμᾶς*, cf. II, 16). — Les mots *ἀφ' ἐαντιῶν* sont placés soit avant *ικανοί ἐσμεν* (TISCH., WESTCOTT-HORT, NESTLE, WEISS, d'après \aleph B C Copt.), soit après *ικανοί ἐσμεν* (T. R., d'après K L), soit après *λογίσασθαι τι* (TISCH., 7^e éd., LACHM., MEYER, HEINRICI, d'après A D E F G P It. Vulg.). L'antithèse *ἀλλ' ἡ ικανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ* (v. 5^b) montre qu'il faut en tout cas faire porter le *ἀφ' ἐαντιῶν* sur *ικανοί ἐσμεν* ; il vaut donc mieux admettre la leçon de \aleph B C. La leçon du T. R. est trop peu

appuyée pour être prise en considération. Dans la leçon de AD etc., le *ἀφ' ἐαυτῶν* porterait plutôt sur l'ensemble de la phrase (voir HEINRICI), sinon sur *λογισασθαι τι*, et il serait difficile de bien distinguer le sens de *ἀφ' ἐαυτῶν* de celui de *ἐξ ἐαυτῶν* : il y aurait tautologie (ce qu'au fond concède MEYER qui fait de *ἐξ ἐαυτῶν* une simple reprise précisant le *ἀφ' ἐαυτῶν*; voir également MEYER-HEINRICI; mais le *ἀφ' ἐαυτῶν* est déjà assez clair par lui-même). — MEYER-HEINRICI veut faire porter les deux déterminations (*ἀφ' ἐαυτῶν* et *ἐξ ἐαυτῶν*) sur *ικανοί* : elles sont, selon lui, parallèles. Je ne le pense pas; la 1^{re} porte, me semble-t-il, sur *ικανοί*, et la seconde sur *λογισασθαι τι*. C'est le seul moyen d'éviter la tautologie¹. Le sens est donc : « Non que nous possédions par nous-mêmes la capacité de produire de nous-mêmes (littéralement : comme venant de nous-mêmes) une pensée. »

Comment faut-il entendre l'expression *λογισασθαι τι*? Elle est appliquée par MEYER aux déterminations que Paul doit prendre dans la direction de l'Église, dans l'exercice de son ministère apostolique; — par KLÖPPER à la prédication de l'Évangile, à la manière de l'exposer et de l'enchaîner logiquement pour le présenter aux hommes (cf. MEYER-HEINRICI); — par HOFMANN, WEISS à l'appréciation que Paul vient de faire de lui-même et de son œuvre (il ne saurait se juger lui-même; l'appréciation qu'il fait vient de Dieu); — par d'autres à toute pensée quelconque (« je ne puis rien penser de bon, de vrai par moi-même »). Le rapprochement des termes de 5^b (*ἀλλ' ἡ ικανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ*) avec ceux de II, 17 (*ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ... ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν*) me semble indiquer qu'il s'agit ici des pensées se rapportant à la prédication de l'Évangile, de la manière dont se formule dans l'esprit de l'apôtre le *τύπος διδασχῆς* (Rom. VI, 17) qu'il enseigne, son *εὐαγγέλιον* : ce n'est pas sa propre capacité, mais c'est la dotation reçue de Dieu qui le rend capable de décider (*censere*, MEYER-HEINRICI) quelque chose à cet égard. La *ικανότης* porte en effet dans tout ce

¹ [LIETZMANN, tout en laissant le *ἀφ' ἐαυτῶν* avant *ικανοί ἐσμεν* et en le traduisant à cette place, regarde cependant le *ἐξ ἐαυτῶν* comme une simple répétition, faite en dictant, du *ἀφ' ἐαυτῶν*.]

passage sur le ministère évangélique qu'il remplit et non pas sur l'appréciation qu'il fait de lui-même (*ικανός* ne conviendrait pas pour ceci). — *ὥς ἐξ ἐαντιῶν* n'est ainsi pas tautologique avec *ἀφ' ἐαντιῶν* ; il doit être lié à *λογισασθαι τι* (voir plus haut) : « Nous ne sommes pas, par nous-mêmes, capables de rien penser comme de nous-mêmes, c'est-à-dire comme si (comme ce serait le cas si) notre doctrine venait de nous-mêmes, comme si nous étions nous-mêmes la source de la vérité que nous prêchons. Mais tout cela vient de Dieu : la *vérité* que Dieu lui-même nous a révélée intérieurement par son Esprit éclairant notre *νοῦς*, — et la *capacité de prêcher* cette vérité et d'opérer par là des œuvres de conversion, de régénération comme ce qui se voit à Corinthe et qui porte visiblement le sceau d'une œuvre authentique de Dieu par Christ ».

v. 6. — Avec le v. 6 commence la démonstration préparée par les v. 4-5. — *ὃς καί...* Le *καί* n'ajoute pas une nouvelle capacité à la *ικανότης* mentionnée au v. 5. (WEISS : « non seulement la capacité de nous juger nous-mêmes, mais celle d'annoncer l'Évangile » ; cf. BENDEL, DE WETTE, HOFMANN, RÜCKERT), mais indique la correspondance : « lequel nous a, en effet, rendus capables... » (*qui idem*, « welcher ja wirklich »). — *ἡμᾶς διακόνους* n'est pas l'équivalent de *ἡμᾶς τοὺς διακόνους* (« nous qui sommes les ministres ») ; *διακόνους* est l'accusatif de l'effet ou de l'attribut [BLASS § 34, 5] : « qui nous a qualifiés pour être ministres ». HEINRICI pense que Paul dit *ἡμᾶς* en opposition à ses adversaires qui s'appelaient *ἀπόστολοι Χριστοῦ, διάκονοι δικαιοσύνης, διάκονοι Χριστοῦ* (XI, 13. 15. 23) : ils usurpent ces fonctions. — *διακόνους* : ils sont les « serviteurs » de l'alliance à laquelle ils consacrent leur vie. — [*διαθήκης* : LIETZMANN, tout en reconnaissant que *διαθήκη* a très souvent le sens de « testament » (voir DEISSMANN, *Licht von Osten*, p. 243), maintient ici le sens d'« alliance » (hébreu : ברית) et rejette celui de « disposition unilatérale » proposé par DEISSMANN]. — *καινῆς* a l'accent : « d'une alliance qui est quelque chose de nouveau, destinée à remplacer l'autre », car elle lui est supérieure, comme la suite va le montrer. L'expression *καινὴ διαθήκη* est déjà employée par Jérémie (XXXI, 34) ; elle se trouve

également dans la bouche de Jésus (Matt. XXVI, 28 et par.¹) et chez Paul (1 Cor. XI, 25), [ainsi que dans l'épître aux Hébreux (VIII, 8; IX, 15; XII, 24); elle s'oppose à *παλαιὰ διαθήκη*, 2 Cor. III, 14; cf. Rom. VII, 6; Gal. IV, 24. (LIETZMANN)]. — Paul caractérise ces deux alliances par l'antithèse *οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* qui spécifie en quoi consiste la nouveauté de l'alliance dont il est le serviteur. Ces deux génitifs peuvent dépendre ou de *διαθήκης* (« une alliance non de..., mais de... »), ou de *διακόνους* (« serviteurs non de..., mais de... »). Les deux constructions peuvent se soutenir : la seconde a pour elle les expressions des v. 7. 8 : *διακονία τοῦ θανάτου*, *διακονία τοῦ πνεύματος*. L'Ancienne Alliance est caractérisée par *γράμμα* : la lettre, la Loi formulée par écrit dans le code (*ἐν γράμμασιν*, v. 7) comme autorité extérieure qui commande, mais ne donne pas la force nécessaire pour accomplir ses prescriptions (*νόμος ἐγγεγραμμένος ἐν πλαξίν λιθίναις*, cf. v. 3 [et au v. 7 le *ἐντετυπωμένη λίθος*]). La Nouvelle Alliance est caractérisée par *πνεῦμα* : le souffle divin créateur, la puissance qui transforme et vivifie, Loi vivante qui se réalise elle-même dans les cœurs (Jér. XXXI, 31. ss.), qui devient dans l'homme une force agissante, un principe directeur, conducteur (cf. *ἄγονται*, Rom. VIII, 14; *ἄγεσθε*, Gal. V, 18). Les serviteurs de la Nouvelle Alliance sont donc au service de l'Esprit, non de la lettre gravée sur la pierre inerte. Cela est dit en opposition aux judaïsants qui veulent rétablir la Loi.

Le v. 6^b motive ce qui précède : le *γάρ* indique pourquoi Dieu les a rendus capables (*ικάνωσεν ἡμᾶς*) de servir non pas la lettre, mais l'Esprit. — *ἀποκτείνει* : en quel sens ? Non au sens vulgaire dans lequel on cite souvent ces mots : « La lettre tue, mais l'Esprit vivifie » pour opposer l'interprétation littérale de la Parole de Dieu ou de la Loi et leur interprétation spirituelle (ORIG., EWALD). Il ne s'agit pas ici de l'interprétation, mais de la *Loi*² elle-même et de l'Esprit qui est

¹ [Il serait plus exact de dire : Luc XXII, 20, cf. parall. ; car dans Marc et Matt. on ne trouve que le substantif, sans l'adjectif.]

² [La Loi est également appelée *γράμμα* dans Rom. II, 27-29 ; VII, 6. D'après notre v. 6^b et les suivants, on peut poser l'équation :

l'essence de la Nouvelle Alliance, envisagés dans leurs effets respectifs contraires. Comment la Loi tue-t-elle? Rom. VII nous l'apprend: son contenu est *saint, spirituel* (Rom. VII, 12. 14) et celui qui l'accomplirait fidèlement trouverait le chemin de la *vie* (Lévit. XVIII, 5: «Fais ces choses et tu vivras par elles», cf. Rom. VII, 10: ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν). Mais ce contenu saint et spirituel, elle l'enferme dans un *γράμμα* mort, incapable de vivifier, et cette ἐντολή tout extérieure vient se heurter au cœur naturel de l'homme qui est *σαρκικός* et dont elle surexcite les convoitises par la défense; elle porte le péché ainsi à son maximum de puissance, et quand il est consommé, elle condamne, maudit: elle *tue* donc (Rom. VII, 11) en faisant abonder le péché et en plaçant l'homme sous la colère de Dieu (Rom. IV, 15: ὁ γὰρ νόμος ὁργὴν κατεργάζεται). Elle place réellement l'homme sous une puissance de mort, car elle menace de mort ses violateurs, et la mort est la conséquence inévitable de la désobéissance et de la séparation d'avec Dieu. Le mot de *mort* ■ ici son sens le plus large: privation de la vraie vie, de la vie venant de Dieu, de la communion avec Dieu, aboutissant à la mort totale, corps et âme; pour le moment, dans cette vie, [dans l'économie actuelle]: la mort spirituelle, le sentiment de la condamnation et l'esclavage moral, l'assujettissement au péché. Cf. Rom. VII.

L'homme tué moralement aboutirait sur cette voie à la mort éternelle si une autre puissance n'intervenait pour le délivrer de cet agent de péché et de mort qui s'est emparé de lui et auquel le rive la Loi. Cette puissance, c'est le *πνεῦμα*, le contraire du *νόμος* (non du *νόμος* en soi, quant à son contenu, car il est *πνευματικός*, mais du *νόμος* en tant que *γράμμα*). Le *πνεῦμα* (divin) possède la capacité que n'a pas la Loi, de dominer la chair, d'accomplir en l'homme la volonté divine, les exigences de la Loi (Rom. VIII, 4: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν). Le *πνεῦμα* est une Loi intérieure; c'est la sainteté se présentant à l'homme non plus comme norme extérieure qui repousse, irrite, condamne, tue, mais comme grâce, force intérieure

γράμμα = *νόμος* = *θάνατος* (v. 7; cf. Rom. VII, 10. 11) = *κατάκρισις*, v. 9. (LIETZMANN)].

qui transforme, ranime, vivifie. Le *πνεῦμα* rétablit l'homme dans la communion avec Dieu et dans la vie: *ζωοποιεῖ*. Cf. Rom. VIII, 1. ss. Le fruit de cette réalisation de la justice de la Loi en nous (la vie au sens moral) sera la vie éternelle, la glorification (par la résurrection) du corps lui-même, en vertu de ce principe de vie sainte, le *πνεῦμα* (= *ζωή*, Rom. VIII, 10) présent en nous (Rom. VIII, 10. 11).

Combien ce ministère n'est-il pas glorieux ! Être les agents du Dieu qui vivifie ! La hauteur d'un tel ministère met ses représentants bien au-dessus de toutes les misérables manœuvres dont on les accuse. Paul n'a pas besoin de tout cela ; il laisse ces moyens honteux à ses adversaires qui ne disposent pas de la même force divine que lui (cf. IV, 1. 2 ; II, 17). Pour lui, la gloire du ministère de l'Esprit le recommande suffisamment, en opposition aux prédicateurs de la Loi (WEISS).

Les v. 7-11 démontrent la gloire du ministère apostolique par la comparaison de ce ministère avec celui de Moïse. Ce développement, introduit par *δέ* (v. 7), a pour base l'antithèse de *γράμμα* et *πνεῦμα* (v. 6), qui renferme déjà clairement l'idée de la *supériorité* du ministère de la Nouvelle Alliance sur celui de l'Ancienne. — Dans tout ce morceau MEYER-HEINRICI, d'après CHRYSOSTOME, voit une tendance polémique antijudaïsante (cf. v. 13. 14-18).

v. 7. — *δέ* : Paul continue à exposer la grande gloire de la Nouvelle Alliance. Le ministère de la Loi est appelé ici *διακονία τοῦ θανάτου* (au lieu de *τοῦ γραμματός*) en vertu de 6^b (*τὸ γράμμα ἀποκτείνει*) : « le ministère qui menace de la mort et qui la produit en frappant les violateurs de la malédiction » (MEYER-HEINRICI : « le ministère qui favorise le règne de la mort en apportant la *Loi* qui tue », v. 6). Cette caractéristique (*τοῦ θανάτου*) est choisie pour faire d'autant plus ressortir la gloire (*δόξα*) que ce ministère a possédée cependant ; car *θάνατος* et *δόξα* s'excluent (*θάνατος* implique *φθορά*, *αἰμία*, cf. 1 Cor. XV, 42. s.), tandis que *πνεῦμα*, *ζωή*, *δόξα* s'appellent. — Le *ἐν γραμμασιν* (on trouve le singulier *ἐν γράμματι* dans B D F G) doit-il être lié à *ἐντετυπωμένη* (MEYER, WEISS) : « gravé au moyen de caractères, de lettres, dans la pierre » (le T. R. ajoute un *ἐν* devant *λίθοις*, d'après

EKL It. Vulg.), — ou bien faut-il le rapporter à *διακονία τοῦ θανάτου*? Les deux liaisons sont possibles. Toutefois, le *ἐν γράμμασιν* semble oiseux avec *ἐντετυπωμένη*, qui est clair en soi. Il faut donc peut-être plutôt le rattacher à *διακονία*, avec KLÖPPER, HOFMANN, MEYER-HEINRICI. Ce *ἐν γράμμασιν* fait ressortir le caractère inférieur, extérieur, non spirituel de cette *διακονία*, par contraste avec la *διακονία τοῦ πνεύματος* (service de l'Esprit *vivant*) qui sera mentionnée au v. 8. — Comment Paul peut-il dire *ἡ διακονία* (non : *ὁ νόμος*) *ἐντετυπωμένη λίθοις*? C'est que le ministère de Moïse a consisté essentiellement à apporter à Israël cette Loi gravée sur les pierres; le Décalogue est la base de ce ministère. Celui-ci est donc au fond *identique* avec la Loi (voir HOFMANN.) Il importe à l'apôtre de comparer non la Loi et l'Évangile, mais les deux ministères mis au service de l'une et de l'autre. De là la forme un peu étrange et incorrecte : *ἡ διακονία ἐντετυπωμένη*. On pourrait tirer de là un argument en faveur de la liaison de *ἐν γράμμασιν* avec *ἡ διακονία τοῦ θανάτου* : c'est parce que cette *διακονία* consistait en une série de commandements extérieurs (*ἐν γράμμασιν*) qu'elle a pu être inscrite dans des pierres. Et SCHMIEDEL relève que *διακονία τ. θαν. ἐν γράμμ.* fait une meilleure antithèse à *διακονία τοῦ πνεύματος* que *διακονία τοῦ θανάτου* seul. D'autre part, avec cette liaison de *ἐν γράμμασιν* à *διακονία*, le singulier *ἐν γράμματι* (WEISS) se comprendrait mieux que le pluriel. — *ἐγενήθη ἐν δόξῃ* : Ce ministère de lettre et de mort était cependant un ministère glorieux. Le *ἐγενήθη* n'est pas synonyme de *ἦν*; BENDEL traduit très bien : *gloriam nacta est*, « a obtenu une gloire »¹, c'est-à-dire a participé à l'éclat des attributs divins (*δόξα*, le rayonnement extérieur de la perfection divine) avec lesquels Moïse est entré en contact. — *ὥστε μὴ δύνασθαι...* : « une gloire telle que... » L'éclat qui rayonnait sur la figure de Moïse (le représentant par excellence de la *διακονία* de l'Ancienne Alliance) n'est pas toute cette gloire (sur la *δόξα κυρίου*, כבוד יהוה, voir MEYER-HEINRICI, p. 120), mais il en est la manifestation

¹ [BACHMANN observe que *γίγνεσθαι ἐν* désigne toujours le transfert d'un état dans un autre et il en donne des exemples; p. 155, note.]

frappante, caractéristique, l'échantillon le plus saillant. Exode XXXIV, 29-35 raconte, en effet, que le visage de Moïse rayonnait quand il descendait du Sinaï ou sortait du tabernacle, venant de parler avec Dieu. Il y avait un rayonnement de la majesté divine sur le visage de Moïse, et ce rayonnement (7^b) était tel, si éclatant que... (*ἐν δόξῃ, ὥστε*). Exode XXXIV, 30 relate simplement que les Israélites *craignaient* de s'approcher de Moïse et ne dit pas qu'ils étaient incapables de fixer (*ἀτενίσαι*) son visage éblouissant. Mais la tradition juive (cf. Philon, *Vita Mosïs* II, 2) le disait; du fait que les Israélites avaient peur, elle tirait la conclusion qu'ils ne pouvaient regarder fixement Moïse à cause du rayonnement de son visage. Et Paul reproduit cette tradition dans une intention facile à comprendre: si cet éclat, qui cependant n'était que passager, était déjà tel que les enfants d'Israël n'en pouvaient soutenir la vue, qu'aurait-ce été si c'eût été un éclat permanent! (HOFMANN). L'apôtre a donc simplement pour but de rehausser la gloire de Moïse. — Paul ne dit d'ailleurs pas plus que l'Exode (v. 33. 35) que Moïse ait voilé son visage parce que les Israélites n'en pouvaient supporter l'éclat; il indique une autre raison (voir v. 13). — *τὴν καταργουμένην* est un participe imparfait: «qui cependant était en voie de disparaître, en train de passer». L'idée n'est pas seulement que d'une manière générale cet éclat n'était que transitoire (n'ayant pas duré jusqu'à la fin de la vie de Moïse), mais qu'il était continuellement, [toujours de nouveau] en train de s'effacer: à chaque fois que Moïse sortait d'auprès de Dieu, l'éclat brillait, puis s'éteignait graduellement jusqu'à ce qu'il se ranimât dans sa prochaine rencontre avec Dieu. Cela n'est pas dit expressément dans l'Exode, mais résulte naturellement de ce que chaque fois que Moïse allait auprès de Dieu, l'éclat se renouvelait et que, quand Moïse revenait de parler à Dieu, il se voilait (Ex. XXXIV, 33-35). Cette disparition, cet évanouissement de l'éclat du visage de Moïse est, dans la pensée de Paul, le symbole du caractère transitoire du ministère de l'Ancienne Alliance, et de cette alliance même.

v. 8. — *πῶς οὐχί*, cf. Rom. VIII, 32. — Le *μᾶλλον* porte, non spécialement sur *ἐν δόξῃ*, mais sur toute la phrase: «A com-

bien plus forte raison ceci sera-t-il vrai... » C'est le *μᾶλλον* de la certitude logique, cf. Rom. V, 9. s. [Selon LIETZMANN, *μᾶλλον* aurait, outre le sens : « combien plus sûrement » (cf. Rom. V, 15), le sens : « dans une mesure combien plus grande » (cf. v. 9 : *περισσεύει*)]. Nous avons ici, dans les v. 7-8, la première des trois conclusions que Paul tire, par un raisonnement *a minori ad majus* de l'antithèse posée au v. 6 (*οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος*) et qui est comme le thème de tout le développement 7-11. Les deux autres conclusions sont tirées aux v. 9-10 et au v. 11. — Au v. 8, le nerf du raisonnement est dans le mot *τοῦ πνεύματος* opposé à *τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν* du v. 7 (cf. WEISS, KLÖPPER) : « puisque le ministère de la mort acquerrait de la gloire, combien plus le ministère qui est l'instrument de l'Esprit doit-il en avoir ! » — *ἔσται* ne peut avoir le sens temporel, eschatologique, que lui donne MEYER : « sera un jour, dans le royaume messianique, à la Parousie ». (Le seul appui apparent de cette interprétation est le mot *ἐλπὶς* du v. 12 que MEYER met en avant : la *δόξα*, dit-il, est objet d'espérance, donc encore à venir. Voir au v. 12). Paul ne veut pas opposer à ce que le ministère de la Loi a été dans le *passé*, ce que le ministère évangélique *sera* dans l'avenir seulement ; il veut opposer les caractères, la nature de ces deux ministères l'un à l'autre. Donc, il exprime ici ce que le ministère de la Nouvelle Alliance *est* déjà, sa supériorité non pas future, mais actuelle sur celui de Moïse. L'idée de la gloire future, dans le siècle à venir, est tout à fait hors du contexte et serait de peu d'à propos dans le développement de l'apôtre. *Ἔσται* est donc le futur de la conséquence logique (HOFMANN, HEINRICI, BENIGL : *loquitur ex prospectu V. T. in Novum*) ; il exprime ce à quoi on peut légitimement s'attendre, ce qui résulte logiquement du fait passé marqué par *ἐγενήθη ἐν δόξῃ*.

v. 9. — Les v. 9-10 contiennent le second raisonnement *a minori ad majus* (voir à v. 8). Ce second raisonnement corrobore le premier (*γὰρ*), le justifie en précisant, par les termes *διακονία τῆς κατακρίσεως* et *διακονία τῆς δικαιοσύνης*, la nature déjà définie de chacun de ces deux ministères, de manière à faire éclater plus nettement encore la supériorité de l'un par rapport à l'autre. Ces deux versets apportent donc

la confirmation de la gloire plus grande qui a été affirmée au v. 8, en l'envisageant sous un nouvel aspect. — *διακονία τῆς κατακρίσεως* : « le ministère qui est l'instrument de la condamnation, qui a pour effet la condamnation » ; *κατάκρισις* est le caractère distinctif de ce ministère (génitif de l'effet). Remarq. l'article devant *κατακρίσεως* : c'est la condamnation bien connue (celle de Deut. XXVII, 26 : « Maudit est l'homme qui ne maintient pas les paroles de cette loi en les accomplissant » ; cf. Gal. III, 10). La *κατάκρισις* était l'office de la Loi et de son représentant, vis-à-vis de l'homme pécheur. Ce rôle est grand ; c'est celui du juge sur son tribunal. Mais il est plus grand encore d'absoudre, de justifier : le droit de grâce n'appartient qu'au souverain lui-même. Moïse prononce la condamnation divine : cela est grand ! Paul et ses compagnons proclament la justification du pécheur en Christ : c'est plus grand encore ! — Nous lisons : ἡ διακονία, avec le T. R., d'après B E K L P Vulg. Copt., et non : τῇ διακονίᾳ, qu'on trouve dans ■ A C D F G Syr., et qui est sans doute une correction. — *δόξα* : sous-entendu *ἐστίν* (qu'on lit dans D E F G It. Vulg.) : « est, c'est-à-dire a été gloire ». *Ἔστιν* est le présent de principe : ce ministère a, possède une gloire. L'emploi du substantif *δόξα* (au lieu de l'adjectif *ἐνδοξος*) fait ressortir davantage l'idée, cf. Rom. VIII, 10 : τὸ μὲν σῶμα νεκρόν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωή. C'est une expression forte, dont le sens est : « ce ministère est tout entier gloire ». [Avec la leçon τῇ διακονίᾳ, le subst. *δόξα* est tout simplement le sujet du *ἐστίν* sous-entendu, lequel signifie alors : « appartient à », « est le fait de »]. — *διακονία τῆς δικαιοσύνης* : « le ministère qui proclame et procure la justice », comme l'autre fait tomber sur l'homme la condamnation. Opposée à *κατάκρισις*, la *δικαιοσύνη* ne peut être que la justice déclarative, la justification accordée à la foi, que proclament les prédicateurs de la Nouvelle Alliance, une *δικαιοσύνη* qui repose sur la sentence divine de *δικαίωσις* (Rom. IV, 25, etc.), et qui est la condition préalable de l'œuvre de l'Esprit, qui lui fraie la voie, lui ouvre un accès dans l'homme réconcilié (cf. MEYER-HEINRICI : le ministère de la Nouvelle Alliance prêche la *foi*, par laquelle s'obtient la *justice*, Rom. I, 17, etc.). — Remarq. la force des expressions πολλῶ μᾶλλον, « infiniment plus »,

περισσεύει, « abonde ». — *δόξη* : le simple datif (qu'on lit dans A B C) accompagnant *περισσεύειν* se retrouve Act. XVI, 5 et 1 Thess. III, 12. La construction ordinaire dans le N. T. est *περισσεύειν ἐν*. Le T. R. a ce *ἐν* dans notre passage, d'après D E F G K L P It. Vulg. Orig., mais il peut y avoir été amené par ceux des v. 8 et 11. Le *δόξα* de *κ* est une faute. — Le présent *περισσεύει* signifie : « il abonde actuellement et toujours ». Ce présent confirme le sens logique du *ἔσται* (v. 8).

Le v. 10 vient expliquer et justifier le *πολλῷ μᾶλλον* *περισσεύει* du v. 9 : « Cela est tellement vrai que, comparée à la gloire du ministère de la Nouvelle Alliance, la gloire de l'Ancienne Alliance n'est plus même une gloire, ne mérite pas le nom de gloire ». (Paul, a-t-on dit, n'est jamais content qu'il n'ait retourné la thèse de l'adversaire contre celui-ci). — *καὶ γάρ*, « car même », marque une gradation : la gloire de ce qui est glorifié (de l'Ancienne Alliance glorifiée, d'après les v. 7. 8) disparaît devant une gloire supérieure. — Les mots *οὐ δεδοξασται* ont l'accent : « destitué de gloire est ce qui... » Le parfait indique un fait qui demeure : « a été et est ». — La difficulté du v. 10 réside dans les mots *ἐν τούτῳ τῷ μέρει*. Les lier à *τὸ δεδοξασμένον* (DE WETTE, EWALD, WEISS) ne va pas ; il faudrait interpréter : « ce qui est glorifié en ce point, c'est-à-dire que le visage de Moïse était illuminé ». Mais le *τούτῳ* ne peut se rapporter à quelque chose d'aussi éloigné (v. 7). Il faut donc lier *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* à *οὐ δεδοξασται*. Et alors, deux interprétations sont possibles : a) faire porter le *τούτῳ* sur ce qui suit, c'est-à-dire sur *ἐνεκεν τῆς ὑπερβαλλ. δόξης* ; on obtient ainsi le sens suivant : « Ce qui est glorifié (le ministère de l'Ancienne Alliance) se trouve n'être pas glorifié en ce point, sous ce rapport, à savoir à cause de (en comparaison avec) une gloire bien supérieure (celle du ministère de la Nouvelle Alliance) ». Mais *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* paraît dans ce sens superflu et lourd ; la phrase serait tout aussi claire, plus claire même sans ces mots. — b) ou bien (ce qui est préférable et plus naturel) il faut faire porter le *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* sur ce qui précède immédiatement. Le sens est alors : « Car il arrive même en ce point, c'est-à-dire dans le cas de l'Ancienne Alliance, dans le cas de ce ministère de Moïse dont il vient d'être parlé, ou : en ce

qui concerne le rapport de (la gloire de) l'Ancienne Alliance avec (celle de) la Nouvelle (v. 8.), — il arrive même en ce point que ce qui avait une gloire se trouve n'en plus avoir (sa gloire disparaît) à cause (*ἐνεκεν*) d'une gloire supérieure qui l'éclipse... » (Ainsi, avec des nuances, MEYER, KLÖPPER, MEYER-HEINRICI). *Τὸ δεδοξασμένον* ne désigne donc pas *in concreto* le ministère de l'Ancienne Alliance, mais ce qui est glorifié en général (*in abstracto*), et *ἐν τούτῳ τῷ μέρει* indique l'application au cas concret dont il est question ici. — Pour *ἐν τούτῳ τῷ μέρει*, cf. IX, 3; Col. II, 16 (*ἐν μέρει ἑορτῆς*); [Act. XIX, 27].

Le v. 11 renferme la troisième et dernière conclusion, le 3^{me} raisonnement *a minori ad majus*, qui clôt la preuve. L'apôtre y justifie le *τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης* du v. 10, c'est-à-dire cette supériorité de gloire dont il a parlé et qui est telle que ce qui avait de la gloire se trouve n'en plus avoir. La justification a lieu au moyen d'une thèse générale incontestable, dont l'application ici est claire. — *τὸ καταργούμενον* (« ce qui est en voie de disparaître ») ne peut désigner l'éclat passager de la figure de Moïse (v. 7 : *τὴν καταργουμένην*), à cause de *διὰ δόξης* qui suit. Il doit être entendu de la *διακονία* de Moïse, de ce ministère passager¹ qui a été mis en parallèle dans les v. 7-10 avec le ministère de la Nouvelle Alliance; il s'agit du ministère de la condamnation, dont l'éclat était figuré par l'éclat passager du visage de Moïse (v. 7), destiné à disparaître lui-même, et qui, au moment où Paul écrit, est sur le point de disparaître en effet (cf. Rom. X, 4 : *τέλος νόμου Χριστός*). — *τὸ μένον* : Le ministère de justification, de vie, doit subsister jusqu'à la fin, jusqu'à la Parousie, car il apporte le salut complet; il n'y a donc point de ministère supérieur. Ce qui donne la vie demeure; ce qui a pour résultat la mort ne pouvait demeurer à toujours, devait prendre fin, et prend fin, en effet, quand l'avènement du ministère de vie a lieu ! — Devant *διὰ δόξης* il faut sous-entendre *ἔστιν* (ou *ἦν*), et *ἔσται* (au sens logique, comme v. 8) devant *ἐν δόξῃ*, à moins qu'il ne faille suppléer

¹ Le caractère transitoire du ministère de Moïse était déjà indiqué par le *τὴν καταργουμένην* du v. 7 (WEISS).

καταργεῖται (d'après *καταργούμενον*) et *μένει* (d'après *μένον*), ce qui faciliterait l'explication du v. suivant. — Les deux prépositions (*διὰ* et *ἐν*) sont choisies en rapport avec les caractères des deux ministères¹. Le premier ministère est *διὰ δόξης* : [il a lieu à travers une gloire], il est accompagné de gloire ; il disparaît, mais à travers une gloire, laquelle est passagère, extérieure, comme l'éclat momentané qui brillait sur le visage de Moïse. Le second est *ἐν δόξῃ* : il demeure rayonnant de gloire, il est installé dans la gloire ; la gloire tient à son essence même, tandis qu'elle n'était qu'un moyen extérieur d'accréditer le ministère de Moïse. Et il s'agit évidemment d'une gloire que ce ministère possède déjà, non qu'il aura à la Parousie. Or, une gloire permanente est nécessairement infiniment plus grande qu'une gloire purement passagère !

Le v. 12 tire la conséquence (*οὖν*) qui découle de cette gloire permanente du ministère de la Nouvelle Alliance, quant à la manière dont l'apôtre revêtu de ce ministère s'en acquitte (v. 12. 13). — *τοιούτην ἐλπίδα* : *τοιούτην* se rapporte naturellement à la certitude que Paul vient d'exprimer que ce qui demeure (*τὸ μένον*) sera en gloire (*ἐν δόξῃ*). Le mot *ἐλπίδα*, selon MEYER, obligerait à penser ici à la gloire *future* qui couronnera le ministère de l'apôtre à la Parousie. Mais la Parousie, la couronne, etc., est le *terme*, la *fin* de la *διακονία* fidèle. La gloire du ministère de la Nouvelle Alliance est, d'après tout ce qui précède, *déjà actuelle* ; l'idée d'espérance se rapporte à la durée de la gloire de ce ministère (*μένον ἐν δόξῃ*), car le verbe *μένειν* implique l'idée d'avenir. Paul exprime la certitude qu'il a du caractère permanent de cette gloire, qui n'est autre chose que le déploiement de la puissance divine dans le ministère apostolique. Cf. avec *ἐλπὶς* la *πεποίθῃσις* du v. 4. — Et cette assurance lui donne une grande *παρρησία*, une pleine liberté, une grande hardiesse pour se présenter et parler, en un mot le franc-parler dont il use² ; car, en vertu de cette *ἐλπὶς* assurée, il n'a pas à crain-

¹ [LIETZMANN ne voit dans l'emploi de ces deux prépositions que l'alternance que Paul affectionne ; il compare Rom. III, 30 ; 1 Cor. XII, 8.]

² [LIETZMANN : La *παρρησία* est la courageuse proclamation de ce qui est désigné au v. 4 par *πεποίθῃσις*.]

dre de confusion dans l'exercice de sa *διακονία*, il est certain de son triomphe ; il peut donc se passer des moyens tortueux, des calculs humains ; il n'a rien à ménager ni à cacher, il peut agir en toute franchise, sans peur ni timidité ; son ministère peut s'exercer à visage découvert. Cf. CHRYSOST. (cité par MEYER-HEINRICI) : *μετ' ἐλευθερίας πανταχοῦ φθεγγόμεθα, οὐδὲν ἀποκρυπτόμενοι, οὐδὲν ὑποστελλόμενοι, οὐδὲν ὑφορώμενοι, ἀλλὰ σαφῶς λέγοντες*. — *Χρώμεθα* est l'indicatif, non le subjonctif : *utimur, non utamur* (ERASME).

v. 13. — De cette hauteur où il se trouve, Paul abaisse ses regards sur Moïse (BOUSSET) et il oppose sa propre manière d'agir (décrite au v. 12) à celle de Moïse : « Et non comme faisait Moïse qui plaçait un voile... » Il faut sous-entendre un verbe pour la proposition principale, p. ex. : « Nous n'avons rien à cacher comme Moïse... » (WEISS), — ou bien : « Nous ne procédons pas en nous voilant, comme Moïse... » (MEYER-HEINRICI). Dans cette dernière explication, le verbe de la proposition principale est le même que celui de l'incidente ; sous-entendu dans la première, il est, dans la seconde, adapté au sujet de celle-ci ; cf. BLASS § 81, 2. — Paul fait allusion à Ex. XXXIV, 33-35 (cf. v. 7) et il l'interprète (sans doute suivant une tradition rabbinique) en ce sens : que Moïse voilait son visage afin que les Israélites ne vissent pas la fin de l'éclat qui rayonnait sur celui-ci (*τέλος* dans la relation à *καταργουμένον* ne peut signifier que : « fin, cessation », non : « but, accomplissement »). Moïse voulait leur cacher la cessation graduelle de cet éclat. C'est le sens évident de *πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι* : « afin qu'ils n'arrêtassent pas leurs regards sur... » Le *πρὸς τὸ μὴ* indique soit l'intention de Moïse lui-même (MEYER, KLÖPPER), soit plutôt celle de Dieu, le but divin en cette affaire (DE WETTE, MEYER-HEINRICI), cf. Matt. XIII, 11. s. ; Luc VIII, 10 ; Rom. XI, 32. Moïse agit selon le dessein de Dieu : l'éclat diminué et voilé de son visage devient le type du caractère passager de la religion de l'A. T. ; Moïse est l'illustration du plan de Dieu. Le récit de l'Exode ne dit pas expressément ce que Paul affirme ici ; mais ce récit ne dit pas non plus, comme on le croit généralement et comme plusieurs de nos anciennes traductions contribuent à le faire croire, que Moïse mettait ce voile pour ne pas éblouir les Is-

raélites qui ne pouvaient supporter cet éclat ¹. Si on consulte attentivement le texte de l'Exode, on constate que Moïse sortait du tabernacle la face rayonnante et qu'il proclamait les paroles révélées de Dieu à visage découvert. Puis, quand il avait fini, et cessé de parler, il remettait le voile sur son visage, jusqu'à ce qu'il rentrât vers Dieu. Il semble bien ressortir du récit de l'Exode qu'à chaque fois l'éclat disparaissait dans l'intervalle des révélations, pour se montrer de nouveau quand Moïse avait parlé avec Dieu, car c'était alors, quand Moïse avait été avec Dieu, que cet éclat se produisait, mais pour un moment seulement. Moïse ne mettait pas son voile pour parler au peuple, parce qu'il se présentait alors comme le porteur de la révélation divine et voulait la proclamer dans le plein rayonnement de la gloire de la majesté de Dieu qui se reflétait sur sa figure. D'ailleurs il ne pouvait parler avec la figure voilée. Mais pourquoi remettait-il le voile ensuite ? Paul répond : Afin que les Israélites n'arrêtassent pas leurs regards, leur attention, sur la *fin*, la disparition de cet éclat, laquelle avait quelque chose d'humiliant pour Moïse ; ce spectacle eût diminué la gloire et l'autorité de son ministère devant le peuple, car il en aurait trahi l'imperfection : la diminution progressive, la disparition de l'éclat du visage de Moïse était, en effet, comme la prophétie de la cessation de son ministère, le symbole de la fragilité et du caractère transitoire de l'Ancienne Alliance.

— τοῦ καταργουμένου est neutre (cf. v. 11) ; cependant il ne désigne pas ici la διακονία de Moïse (comme au v. 11), mais la δόξα καταργουμένη (comme au v. 7). — Le sens du v. 13 est donc celui-ci : « Nous n'avons pas besoin d'agir comme Moïse, car notre ministère *permanent* est revêtu d'une gloire *permanente* aussi, gloire non extérieure comme celle de Moïse, mais intérieure, inhérente à notre ministère, à notre personne même, et qui rayonne sans intermittence dans toute notre activité. Nous n'avons donc pas besoin de rien cacher, de mettre notre figure sous le voile, d'user de ménagements, de timidité, de ruses ; nous pouvons agir, parler (même par-

¹ Voir p. ex. OSTERVOLD, v. 33 : « Moïse avait mis... » ; v. 35 : « les Israélites avaient vu... »

ler de notre ministère) en toute liberté, avec une pleine *παρρησία* (v. 12) ». — Mais on peut se demander si Paul entend dire, dans notre verset, que Moïse ait voulu tromper les Israélites ? Nous ne le pensons pas : Paul ne *juge* pas la conduite de Moïse, il la mentionne, la décrit. Moïse peut avoir eu ses raisons pour agir ainsi, par ex. des raisons pédagogiques (voir plus haut et cf. MEYER). Moïse ne pouvait pas dire aux Israélites ce que signifiait l'évanouissement de l'éclat de son visage, à savoir : la fin de la Loi ! Il avait donc recours à un moyen artificiel pour laisser croire permanent ce qui était fugitif (KLÖPPER). Les Israélites ne pouvaient ni ne devaient savoir à ce moment-là que le ministère de Moïse était imparfait et destiné à passer. Mais si Moïse a eu ses raisons d'agir comme il l'a fait, Paul, lui, a aussi ses raisons pour agir d'une *autre* manière ! WEISS pense que dans l'idée de Paul, c'était non seulement le peuple, mais *aussi Moïse lui-même*, qui ne pouvait comprendre cette signification de la disparition de l'éclat de son visage ; il ne peut donc pas être question d'une intention que Moïse aurait eue de tromper les Israélites. C'est Paul qui, allégorisant, voit dans la conduite de Moïse l'intention divine ¹.

v. 14-18. — Dans les v. 12-13, l'apôtre a indiqué la manière dont il s'acquitte de son ministère : c'est la *παρρησία*, qui découle, pour les prédicateurs de la Nouvelle Alliance, de la gloire permanente, infiniment supérieure à celle de Moïse, que possède leur ministère. L'idée des v. 14. ss. est celle-ci : Malgré la gloire supérieure de la Nouvelle Alliance et la hardiesse de ses ministres, cette gloire est méconnue par Israël, et l'Évangile qu'ils prêchent, repoussé par ce peuple (v. 14. 15) ; l'apôtre dit ensuite quand et comment cet état de choses prendra fin (v. 16), puis, en opposition à cet aveuglement d'Israël, encore esclave de la lettre qui tue (cf.

¹ Selon BOUSSET, en revanche, Paul entend bel et bien blâmer la conduite de Moïse ; toutefois le reproche de dissimulation qu'il lui adresse serait atténué par la considération qu'il y avait là le résultat d'une dispensation divine (indiquée par le *πρὸς τὸ μὴ...*). [LIETZMANN relève que rien dans le texte n'indique un blâme, un reproche même indirect de Paul à l'adresse de Moïse, et que l'apôtre, en dictant ces versets, n'a peut-être pas du tout dirigé sa pensée de ce côté-là].

v. 6^b), il place les glorieux effets du ministère de la Nouvelle Alliance, dont la gloire toute spirituelle se communique déjà maintenant à ses adhérents (v. 17. 18).

v. 14. — On a voulu rattacher le ἀλλ' ἐπωρώθη à ce qui précède immédiatement (13^b : « afin qu'ils ne vissent pas la fin... ») en sous-entendant une pensée intermédiaire : « et en effet, ils ne l'ont pas vue, mais bien plutôt leurs pensées... » (KLÖPPER). [LIETZMANN rattache le ἀλλ' ἐπωρώθη à 13^a et explique : « Mais Moïse n'aurait pas eu besoin de prendre cette précaution, car leur entendement est si dur que, jusqu'à ce jour, ils sont encore incapables de percevoir la vérité »]. Mais la portée de tout le développement v. 14. ss. (qui n'est pas une digression) ressort mieux, si l'on fait porter ἀλλά sur l'idée principale des v. 12. s. : « Nous agissons avec une entière franchise, nous proclamons sans timidité la gloire de la Nouvelle Alliance, — *mais* Israël qui devrait nous écouter ne nous écoute pas ! Nous disons tout haut ce que cachait Moïse, mais on ne nous comprend pas, on reste sourd ! Les intelligences ont été endurcies ! » cf. WEISS : « Nous ne cachons rien, et surtout pas la fin de la Loi et de son ministère arrivée avec Christ (Rom. X, 4). Mais cela ne leur sert de rien, parce que... » — ἐπωρώθη : Le verbe πωρώω (de πῶρος, « tuf, concrétion, cal, callosité »), signifie : « rendre dur », au physique, puis au moral ; dans cette dernière acception, il exprime l'idée de l'insensibilité morale, voir Éphés. IV, 18 : πῶρωσις. — Par qui a eu lieu cet endurcissement ? Est-ce par Dieu ? (Rom. XI, 7. ss. ; Jn. XII, 39. ss.), ou bien par le diable ? (2 Cor. IV, 4 ; Matt. XIII, 19). L'apôtre ne le dit pas, il constate seulement le fait ; et d'ailleurs, les deux explications ne s'excluent pas. Peut-être faut-il penser, avec WEISS, que cet endurcissement est le résultat d'un jugement *divin*. — νοήματα désigne les produits qui découlent de l'activité du νοῦς, c'est-à-dire de la faculté qui *discerne*, de la raison à la fois théorique et pratique. — ἀντιῶν se rapporte naturellement aux Israélites (les υἱοὶ Ἰσραήλ du v. 13) : ils ont été rendus incapables de discerner la manifestation du divin, inaccessibles, réfractaires à cette manifestation. — Quand ce ἐπωρώθη (l'aoriste désigne un fait historique) s'est-il produit ? Il a eu lieu, d'une manière progressive, déjà au cours de l'histoire d'Israël (voyez

par ex. Es. VI, fin) : mais l'apôtre pense sans doute surtout au moment de la venue de Christ, où les Juifs auraient dû voir clair (cf. les passages des évangiles dans lesquels J.-C. parle de l'aveuglement, d'abord volontaire, puis infligé par Dieu, des pharisiens et de la génération israélite d'alors en général).

v. 14^b. — ἄχρη γάρ... : c'est la preuve d'expérience de ce ἐπωρώθη : ils ont perdu le discernement moral (14^a), car ils ne s'aperçoivent pas que l'Ancienne Alliance a fait son temps et qu'avec Christ quelque chose de nouveau a commencé. Paul exprime cette incapacité, cet aveuglement en revenant à l'image du voile. — τὸ αὐτὸ κάλυμμα : le même voile dont Moïse se servait pour cacher aux Israélites la fin de son éclat, — non le même matériellement, mais allégoriquement, symboliquement ; le voile qui couvrait la diminution de l'éclat du visage de Moïse, c'est-à-dire qui cachait aux Israélites la disparition de l'économie légale, ce voile existe encore aujourd'hui et empêche les Israélites de discerner l'effacement de l'Ancienne Alliance et son remplacement par Christ ; il a aujourd'hui, au spirituel, les mêmes effets que le voile de Moïse avait matériellement pour les Israélites. — ἄχρη τῆς σήμερον ἡμέρας : [littéralement : « jusqu'au jour d'aujourd'hui »], « jusqu'à l'heure actuelle », celle où Paul écrit ; ainsi : même depuis que Christ est venu. Ce voile demeure « sur la lecture de l'Ancien Testament » (sur « Moïse lu », v. 15, comme jadis sur Moïse vu) ; non pas sur l'Ancien Testament comme tel, mais sur la lecture qui en est faite. Ce n'est donc pas l'A. T. lui-même qui est obscurci, mais l'intelligence, la compréhension en est ôtée aux Israélites quand on le leur lit. On sait que les Israélites n'avaient guère connaissance de l'A. T. que par la lecture synagogale du sabbat (Act. XV, 21), que désigne précisément le mot ἀνάγνωσις dans notre v. — ἐπὶ a le sens local (MEYER-HEINRICI) ; on pourrait aussi entendre : « à l'occasion de » (HOFMANN : « quand on lit »). — τῆς παλαιᾶς διαθήκης désigne proprement, non pas le livre, le document, mais l'institution qui y est contenue ; les deux choses sont ici confondues : quand on lit le livre, on lit pour ainsi dire l'institution dont il est le document (cf. v. 7 : διακονία... ἐντετυπωμένη). — Le sens de 14^b est donc le suivant : Aujourd'hui

encore, les Israélites sont incapables (à cause de leur endurcissement, 14^a) de reconnaître le caractère transitoire de l'Ancienne Alliance, de comprendre ce que l'A. T. devrait leur apprendre et qu'il a appris aux chrétiens (MEYER-HEINRICI).

v. 14^c. — *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* peut se construire grammaticalement comme apposition de *κάλυμμα* : « le voile demeure... sans être levé » (ainsi les anciens, puis KLÖPPER, HOFMANN, DE WETTE, SCHNEIDERMAN, WEISS, BOUSSET, [LIETZMANN]). Le *ὅτι* prend alors le sens de « parce que » et *καταργεῖται* a pour sujet *κάλυμμα* : « parce qu'il (le voile) n'est détruit qu'en Christ ». Ce voile, étant détruit seulement en Christ que les Juifs rejettent, ne disparaîtra donc que lorsqu'ils croiront en ce même Christ (v. 16). Mais il semble que d'après le contexte, le *καταργεῖται* doit se rapporter non au voile (qu'on ne détruit pas, mais qu'on enlève, cf. *περιαιρεῖται*, v. 16), — mais au ministère de l'Ancienne Alliance, ou (ce qui revient au même), à la *παλαιὰ διαθήκη* (d'après v. 14^b) ; cf. le *καταργούμενον* des v. 11 et 13, qui prouve que *καταργεῖται* ne peut se rapporter qu'à l'Ancienne Alliance. Il vaut donc peut-être mieux, avec MEYER et plusieurs interprètes modernes [BACHMANN entre autres], faire de *ἀνακαλυπτόμενον* un participe absolu (à l'accusatif ou au nominatif). Cette tournure est plus élégante et paraît plus conforme au génie de Paul. Le *ὅτι* doit alors se rendre par « que », et le sujet de *καταργεῖται* est *παλαιὰ διαθήκη*. Le sens est : « n'étant pas dévoilé que », c'est-à-dire « vu qu'il ne leur est pas dévoilé que cette Ancienne Alliance est désormais annulée, anéantie en Christ » (*καταργεῖται* est un présent de principe) ; cf. Rom. X, 4 : *τέλος νόμου Χριστός*. MEYER-HEINRICI et WEISS objectent le choix du verbe *ἀνακαλύπτειν* qui oblige, selon eux, à rapporter le participe *ἀνακαλυπτόμενον* à *κάλυμμα* ; autrement, pensent ces interprètes, Paul aurait employé le verbe *ἀποκαλύπτειν*. Mais cette objection n'est pas décisive : Paul choisit *ἀνακαλ.* plutôt que *ἀποκαλ.* justement à cause de l'image de voile (qu'on relève) qui précède immédiatement ¹. Ce voile

¹ On trouve d'ailleurs dans Deut. XXII, 30 (LXX) les deux leçons : *οὐκ ἀνακαλύψει κάλυμμα* (A) et : *οὐκ ἀποκαλύψει κάλυμμα* (B).

demeure sur les yeux¹ des Juifs de façon qu'en lisant l'A. T. ils ne voient pas que l'Ancienne Alliance a pris fin en Christ : « il ne leur est pas dévoilé que..., précisément parce que le voile les empêche de voir ». Ils croient la voir toujours dans sa gloire précédente (comme les Israélites croyaient à la permanence de l'éclat du visage de Moïse sous le voile qui leur en cachait la diminution et la disparition); ils ne voient pas que *en Christ* (l'accent est sur *ἐν Χριστῷ*) tout cela a pris fin, qu'une autre gloire a éclipsé celle-là, qu'un ministère nouveau et bien plus glorieux s'est substitué à celui de l'Ancienne Alliance, qui a fait son temps. — Le T. R., LUTHER, et quelques éditeurs admettent la leçon *δ, τι* (au lieu de *δτι*) et rapportent ce *δ, τι* (argumentatif) à *κάλυμμα* : « lequel, en effet, n'est annulé qu'en Christ ». Les anciennes versions (It. Vulg. Syr. Copt.) reposent sur la leçon *δτι* qui nous paraît préférable. — BOUSSET, qui rapporte *μὴ ἀνακαλυπτόμενον* à *κάλυμμα* (voir plus haut) trouve dans 14^c une allusion à la coutume qu'avaient les Juifs d'envelopper les rouleaux de la Loi dans des couvertures d'étoffe; Paul ferait de ces couvertures le symbole du *κάλυμμα* durable qui cache l'A. T. [Peut-être! Mais cette hypothèse n'est pas indispensable pour l'explication de notre verset, et 14^b ne semble pas la favoriser, car *τὸ αὐτὸ κάλυμμα* vise le voile de Moïse (v. 13), et l'idée que la couverture du rouleau reste « sur la lecture » de celui-ci serait bien étrange].

v. 15. — « Mais, au contraire, bien loin que cela leur soit dévoilé, il arrive que, toutes les fois que Moïse leur est lu, un voile est posé sur leur cœur. » — Au lieu de *ἡνίκα ἔν* (cf. LXX, Ex. XXXIV, 34) avec le subjonctif (*ἀναγινώσκειται*) qu'on trouve dans ■ ABC et qui signifie « toutes les fois que », « chaque fois que »², les autres documents ont *ἡνίκα* avec l'indicatif (*ἀναγινώσκειται*), qui signifie simplement *quando*. — Pour la tournure : « Moïse est lu », cf. Act. XV, 21. — Les mots *ἕως σήμερον* sont une répétition du *ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας* de 14^b, destinée à faire ressortir la ténacité de l'endurcissement des Juifs. — *κάλυμμα* : L'image du voile

¹ [C'est-à-dire : sur le cœur, cf. v. 15.]

² Quand il s'agit du futur, le sens est : « aussitôt que », « dès que ».

est ici appliquée différemment : il ne s'agit plus *du* voile de Moïse, voile déterminé dont il a été parlé au v. 14 [où τὸ αὐτὸ κάλυμμα reprend (allégoriquement, il est vrai) le κάλυμμα du v. 13], mais, d'une manière générale, *d'un* voile (κάλυμμα sans article) qui couvre leur cœur (ἐπὶ avec l'accusatif : « qui a été projeté sur »¹, cf. v. 13 : ἐπὶ τὸ πρόσωπον ; le datif, en revanche, se trouve au v. 14 : ἐπὶ τῇ) et les empêche de voir. S'ils ne voient pas, ce n'est pas que l'objet à voir soit en réalité lui-même voilé, mais c'est que leur œil spirituel est incapable de le discerner. La πάρωσις τῶν νοημάτων qui a été présentée au v. 14 comme un obscurcissement *objectif*, est présentée ici comme obscurcissement *subjectif* ; c'est au fond la même chose, sous deux aspects différents. — καρδιά désigne le centre de la vie personnelle, intellectuelle et morale, dont le νοῦς (avec ses νοήματα) est l'organe. — αὐτῶν se rapporte ici, comme au v. 14, aux Juifs en général (les υἱοὶ Ἰσραὴλ du v. 13), non aux adversaires judaïsants de Paul (SCHMIEDEL).

v. 16. — Quand et comment cessera cet état de choses ? Quand se rendront-ils compte que l'Ancienne Alliance a pris fin ? Ce sera quand ils se tourneront vers le Seigneur. Alors le voile tombera, alors le vrai sens de l'A. T. leur sera dévoilé ; en le lisant ils saisiront le caractère transitoire de l'Ancienne Alliance, caractère que Moïse ne pouvait expliquer aux hommes de son temps ; ils comprendront que toute l'ancienne économie tendait à Christ et qu'il en marque le terme. — Le sujet de ἐπιστρέψῃ serait, d'après KLÖPPER, un πᾶς Ἰσραὴλ à suppléer comme étant dans la pensée de Paul ; — d'après MEYER-HEINRICI, un τίς quelconque. Nous pensons plutôt, avec DE WETTE, MEYER, HOFMANN, qu'il faut chercher ce sujet dans un ἡ καρδιά αὐτῶν à tirer du v. 15 (τὴν καρδίαν αὐτῶν). Le *singulier* désigne la collectivité ; il s'agit donc ici d'une *conversion générale et nationale* (cf. Rom. XI, 25. ss. : πᾶς Ἰσραὴλ). — πρὸς κύριον : « à Christ » (cf. v. 15 : ἐν Χριστῷ et voy. v. 17), et non pas : « à Dieu » (HOFMANN). Cependant, le sens de HOFMANN est ingénieux : le peuple s'est détourné de son Dieu ; quand il reviendra réellement à Lui, alors il com-

¹ [Κεῖμαι est souvent employé comme passif de τίθημι.]

prendra que l'Ancienne Alliance a pris fin en Christ. — *περιαιρείται*: le *περι* — exprime l'idée que le voile couvre tout autour, enveloppe. Ce voile « est enlevé »: le *passif* relève que c'est l'œuvre de *Dieu*; le *présent* est destiné à peindre, en l'actualisant, cet enlèvement soudain (qui est encore à venir): c'est comme un coup de théâtre; en un clin d'œil, c'en est fait: dès qu'ils se convertissent, le voile a disparu; c'est comme des écailles qui leur tombent instantanément des yeux. Naturellement ceci trouve aussi son application lors des conversions individuelles (cf. la conversion de Paul). — Les expressions du v. 16 sont certainement une réminiscence de Ex. XXXIV, 34 (LXX): *ἦνίκα δ' ἂν εἰσεπορεύετο Μωϋσῆς ἐναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ, περιηρεῖτο* (moyen: « il s'enlevait ») *τὸ κάλυμμα ἕως τοῦ ἐκπορεύεσθαι*. Paul voit dans ce qui avait lieu pour Moïse le type de ce qui doit arriver au peuple juif: comme Moïse, chaque fois qu'il entrait vers le Seigneur (Jéhova), ôtait le voile afin de recevoir un nouveau reflet de sa gloire, ainsi, dès qu'Israël se convertira au *κύριος* (Christ, qui reçoit chez Paul tous les prédicats divins que l'A. T. applique à Jéhova), le voile qui couvre son cœur sera ôté, de façon qu'il comprendra les desseins de Dieu et ses dispensations en Jésus-Christ.

Le v. 17 montre ce qui résultera pour les Juifs de l'enlèvement de ce voile, qui aura lieu par l'effet de leur conversion à Christ: le Seigneur, qui est Esprit, les affranchira complètement du joug des observances légales dans lesquelles Juifs et judaïsants veulent encore retenir les âmes. — Le *δέ* est explicatif, progressif. — Si *τὸ πνεῦμα* désignait le Saint-Esprit comme troisième personne de la Trinité, la proposition 17^a offrirait une grande difficulté, à laquelle on a cru pouvoir échapper en faisant de *κύριος* l'attribut (« l'Esprit est le Maître »); mais cette construction est impossible après le v. 16. On a cherché à justifier l'interprétation *τὸ πνεῦμα* = le St-Esprit en rappelant que J.-C. a désigné la venue du St-Esprit dans les cœurs comme son propre retour: le St-Esprit est la vie personnelle de Christ, qu'il envoie aux siens; par lui il se communique à eux, il est à eux. (Ainsi MEYER, KLÖPPER, BOUSSET.) On compare, chez Paul, Rom. VIII, 9-11, où *πνεῦμα Χριστοῦ ἔχειν* et *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* sont synonymes.

La présence ou l'action de Christ dans les cœurs est identique à la présence ou à l'action du St-Esprit en eux. C'est vrai. Cependant la distinction du Seigneur et de l'Esprit subsiste. Paul ne confond et n'identifie pas le Seigneur et le St-Esprit ; il dit ailleurs que Christ est devenu par sa glorification *πνεῦμα ζωοποιόν* (1 Cor. XV, 45), mais il ne dit pas là *τὸ πνεῦμα*. Il faut, pour comprendre ici le terme *πνεῦμα*, remonter à l'antithèse qui domine tout le développement, celle de *τὸ γράμμα*, *τὸ πνεῦμα* (v. 6), comme le fait avec raison HOFMANN. Ce qui caractérise l'Ancienne Alliance, son essence, c'est le *γράμμα*, le code extérieur et impératif, le *νόμος* ; ce qui caractérise la Nouvelle, c'est le *πνεῦμα*, la puissance créatrice, spirituelle, qui agit dans l'Évangile. On comprend que parlant des deux personnes dans lesquelles s'incarnent ces deux alliances, ces deux principes, Paul puisse dire : « Moïse est le *γράμμα* (voir v. 6 et cf. v. 14-15 : identification de Moïse avec l'A. T.) ; Christ est le *πνεῦμα* ». Dans notre v. 17, *τὸ πνεῦμα* désigne donc, non l'Esprit personnel, mais la catégorie, l'essence spirituelle qui est celle du Christ : Christ n'est plus, comme sur la terre, avant sa glorification, *σάρξ*. Il est affranchi de la *σάρξ*. L'Esprit, qui était le principe de sa vie intérieure sur la terre, le pénètre maintenant tout entier ; s'il a encore un *σῶμα*, c'est un *σῶμα πνευματικόν*. En lui, tout est *πνεῦμα*. Il est le *πνεῦμα* même, le *πνεῦμα* incarné. *Τὸ πνεῦμα* désigne ici l'Esprit comme nature, comme essence, non comme personne ; ce terme a le sens de « vie spirituelle, puissance spirituelle », comme quand J.-C. dit : *πνεῦμα ὁ θεός* (Jn. IV, 24), ou bien : *οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα* (Jean VII, 39). L'article *τό* marque une opposition à autre chose, à savoir au *γράμμα* représenté par Moïse (v. 6). Cf. aussi Jean XIV, 6. Et de ce Christ-*πνεῦμα* émane naturellement une puissance de vie spirituelle qui se communique à ceux qui se convertissent à lui et lui appartiennent : ainsi en sera-t-il d'Israël quand il se convertira. Et l'effet de cette communication pneumatique sera ce que Paul indique au v. 17^b : la liberté.

v. 17^b. — *οὗ δὲ τὸ πνεῦμα*... : « Et là où est cet Esprit émanant du Seigneur, là où réside et agit cette puissance spirituelle qui procède de lui, là où Christ est lui-même pré-

sent par ce souffle pneumatique qui est sa propre essence, sa propre vie, là est *ἐλευθερία* », c'est-à-dire affranchissement de toute norme extérieure, de toute observance matérielle et légale, affranchissement de la Loi et de l'esclavage dans lequel elle tient l'homme, esclavage fait de crainte, de condamnation, de mort (*διακονία γραμματος, θανάτου, κατακρίσεως*). L'Esprit affranchit l'homme de la Loi, parce qu'il accomplit lui-même en l'homme ce que la Loi réclame, parce qu'il produit la vie, l'obéissance joyeuse, filiale (cf. Rom. VIII, 15 : *πνεῦμα υιοθεσίας*, et non *πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον*), qui fait qu'on sert Dieu *ἐν καινότητι πνεύματος*, et non plus *παλαιότητι γραμματος* (Rom. VII, 6; cf. VI, 14; Gal. IV; V, 1). Voilà la *liberté* que l'Esprit apporte ! Voilà ce qui sera réalisé en Israël quand ce peuple se convertira au Seigneur ! Quel contraste avec l'état de servitude dans lequel il est maintenant, ayant un *κάλυμμα* sur les yeux¹, esclave de l'erreur, ennemi de Dieu et de son salut ! Il sera affranchi de ce voile : on n'est pas libre avec un voile sur les yeux¹ !

Le v. 18 confirme la déclaration du v. 17 en faisant appel à l'*expérience chrétienne* : « Mais nous, nous la possédons déjà, cette liberté ! Ce qui se réalisera un jour pour Israël est déjà réalisé en nous tous, les fidèles de la Nouvelle Alliance ! » Ce v. contient un exposé admirable de l'œuvre de révélation intérieure qui s'accomplit dans les croyants par la puissance spirituelle qui émane du Seigneur. — *ἡμεῖς πάντες* : « nous tous, les croyants, Juifs et païens, en opposition (*δέ*) à Israël encore aveugle ; nous tous, nous sommes d'une manière permanente dans cet état où était Moïse quand il entrait dans le sanctuaire, le visage découvert, [admis à contempler la gloire divine et à la refléter] ». Le *πάντες* ne permet pas de rapporter le *ἡμεῖς* uniquement aux ministres. L'antithèse de ces *πάντες*, dans l'allégorie, c'est tout le peuple d'Israël qui a le *κάλυμμα* sur la figure¹ et qui ne peut contempler la gloire de Christ. Il s'agit donc bien, avec *ἡμεῖς*, de tous les croyants. — *ἀνακεκαλ. προσώπῳ* : comme Moïse quand il entrait dans le sanctuaire (en opposition aux Juifs, qui ont un voile sur les yeux¹). — *τὴν δόξαν κυρίου* : « Nous

¹ [Ou plutôt : sur le cœur, cf. v. 15.]

avons une gloire à contempler (comme Moïse); c'est la gloire du Seigneur glorifié », qui est l'image de la gloire de Dieu, laquelle consiste dans la manifestation des perfections divines (sainteté, amour, puissance, etc.); voir IV, 4. 6 et cf. Jn. XIV, 9. — *κατοπτριζόμενοι* : Le présent indique un acte constant, permanent, parce que tout intérieur, spirituel, tandis que chez Moïse l'action était intermittente, parce qu'extérieure, liée aux moments où il parlait avec Dieu; la gloire de Dieu rayonnait pendant ce temps sur lui et laissait pour quelques instants un reflet sur son visage. Le verbe *κατοπτρίζω* signifie à l'actif : « montrer dans un miroir, refléter » (de *κάτοπτρον*, *ἔσποτρον*, « miroir », cf. 1 Cor. XIII, 12); au moyen : « se mirer, se regarder dans un miroir » (cf. ce que Diog. Laërce II, 33 dit de Socrate : *τοῖς μεθ' οὐσιν συνεβούλευε κατοπτρίζεσθαι*). Mais le moyen peut aussi avoir le sens actif : « contempler (pour soi) dans un miroir »; ce sens se trouve p. ex. chez Philon. CHRYSOST., THÉODORET, LUTHER, CALVIN, BENDEL, OLSHAUSEN, [BOUSSET, LIETZMANN, BACHMANN] entendent le moyen dans le sens de « refléter », c'est-à-dire recevoir le rayonnement de cette gloire en soi de manière à la refléter ainsi qu'un miroir, comme l'œil, ce miroir vivant, qui contemple et reflète tout ensemble. Le miroir serait alors l'âme, ou le cœur; cf. THÉODORET : *ἡ καθαρὰ καρδία τῆς θείας δόξης οἶον τι ἐκμαγεῖον καὶ κάτοπτρον γίνεται*. Ce sens est fort beau : de même que le visage de Moïse reflétait la gloire de Dieu, de même notre âme reflète la gloire de Christ. Mais le moyen n'a pas ce sens. [LIETZMANN, en effet, tout en faisant valoir qu'il est supposé par les commentaires de CHRYSOST. et de THÉODORET et en rappelant que le grec hellénistique emploie souvent le moyen pour l'actif (cf. BLASS § 55, 1), reconnaît qu'on n'a pas jusqu'ici d'exemples à citer à l'appui de ce sens]. Il faut donc accepter le sens que le moyen a quelquefois (voir plus haut) : « contempler dans un miroir ». Quel est alors le miroir ? Pour MEYER, HOFMANN, c'est l'Évangile; cf. IV, 4 : *τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ*. Sens : « Nous ne contemplons pas, ici-bas, la gloire du Seigneur directement, face à face (1 Cor. XIII, 12); ce mode de contemplation ne sera possible qu'après la Parousie, lorsque “ nous lui serons

semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est" (1 Jean III, 2). Pour le moment, nous ne le contemplons que dans un reflet, indirectement, dans l'Évangile ». KLÖPPER estime qu'il ne faut pas presser l'idée du miroir, ni chercher à l'appliquer : l'idée serait seulement que nous ne contemplons pas d'une manière vague, mais dans une image précise, déterminée, comme celle que renvoie un miroir (Plut. : ὥσπερ ἐν κατοπτροῖς, καθαρῶς). Il me semble toutefois arbitraire de supprimer l'image du miroir ; [il faut donc, sans doute, en rester à l'explication de MEYER et HOFMANN]. — Cette contemplation est naturellement celle de la foi ; cf. Jean VI, 40 : πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτόν.

v. 18^b. — L'idée d'une transformation en vertu de laquelle nous porterons l'image du Seigneur glorifié se retrouve Rom. VIII, 29 ; Phil. III, 21. — τὴν αὐτὴν εἰκόνα n'est pas l'équivalent de κατὰ τὴν αὐτὴν εἰκόνα. L'idée n'est pas celle d'un modèle extérieur à nous auquel nous essayerions de nous conformer (κατὰ) ; le sens est que nous devons *subir* une transformation par laquelle l'image en question devient notre propre nature, notre propre être moral. L'accusatif indique que cette image (reproduite en nous) est le résultat de la métamorphose, l'objet et le terme de l'action de former (μόρφωσις, idée principale de μεταμορφούμεθα). Le verbe au passif conserve le régime à l'accusatif, [cf. BLASS § 34, 6]. Nous sommes rendus spirituellement semblables à Christ. C'est un processus graduel (remarquez les présents κατοπιτριζόμενοι, μεταμορφούμεθα) et non une transfiguration subite et magique (comme sera celle du corps au moment de la Parousie). Cette transformation a lieu par la contemplation : à mesure que nous contemplons, il se fait une communication de vie de Christ à nous (les derniers mots du v. diront comment cette communication réelle résulte de la contemplation), communication bien plus réelle et durable que celle qui avait lieu pour Moïse. Pour celui-ci, quelque chose de la gloire divine, de la majesté de Dieu se communiquait à lui, s'attachait à sa figure, mais cette communication se faisait *du dehors* ; c'était donc un reflet tout extérieur, accidentel, et non permanent ; il cessait quand Moïse n'était plus en présence de Dieu et ne contemplait plus sa gloire. Pour nous, il s'agit d'une action

qui s'opère *au dedans* de l'être, car la gloire de Christ est d'essence spirituelle (*κύριος πνεῦμα*) : il s'agit d'une contemplation intérieure, spirituelle, donc permanente, habituelle, qui a pour effet non un simple reflet extérieur, mais un renouvellement réel, provenant du dedans et embrassant finalement toute la personne. C'est une transfiguration permanente étendue à tous les fidèles. L'image sainte de Christ, rayonnant d'une beauté divine dans l'Évangile, s'imprime dans le cœur et la vie des croyants et devient leur propre nature spirituelle ; elle nous communique une gloire qui est *notre* et permanente. Cf. Jean XIV, 19 : « Vous me verrez, et parce que je vis, vous vivrez aussi ». — Les mots *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* peuvent être entendus de deux manières : a) « de sa gloire, c'est-à-dire la gloire de Christ (cause et principe de la transformation), en *notre* gloire (effet) ». Ainsi MEYER, BENDEL, HOFMANN, REUSS. On appuie ce sens sur la corrélation, qui semble indiquée, avec *ἀπὸ κυρίου πνεύματος*. Mais l'expression de Paul serait bien peu claire, et l'idée un peu subtile. Pourquoi ne pas déterminer *δόξης* par le génitif *αὐτοῦ* ? Et les mots *ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν* ne font alors que répéter les deux idées déjà exprimées : *τὴν δόξαν κυρίου κατοπιριζόμενοι* (cause) et : *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα* (effet). Il me semble plus naturel d'admettre : b) l'idée d'une *gradation*, avec RÜCKERT, OLSHAUSEN, DE WETTE, OSIANDER, EWALD, KLÖPPER, OLTRAMARE, et la traduct. de Lausanne : « de gloire en gloire ». Cf. les expressions analogues : *ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν* (Ps. LXXXIV, 8) ; *ἐκ κακῶν εἰς κακά* (Jér. IX, 2) ; *ἀπὸ θαλάσσης εἰς θάλασσαν* (Xénophon, *Hellen.* I, 3, 4) ; cf. également 2 Cor. II, 16, si on adopte la leçon *ἐκ* (voir à ce passage). Cette idée de progrès ajoute ici un élément nouveau qui convient bien au contexte : en opposition à l'éclat du visage de Moïse, qui allait diminuant (*καταργουμένην*, v. 8), la gloire des chrétiens est non seulement permanente (*μένον ἐν δόξῃ*, v. 11), mais grandissante : elle progresse jusqu'à la gloire parfaite. — L'apôtre veut donc dire, dans ce v. 18, que nous tous, chrétiens, nous sommes plus que des Moïses. Il oppose au simple reflet, à la simple projection extérieure et passagère qui avait lieu chez Moïse, la transformation organique, vitale et par conséquent

durable, qui se produit chez le chrétien. Et il relève que cette transformation est progressive : elle va et elle conduit de splendeur en splendeur ! — Les derniers mots du verset (*καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*) ajoutent l'idée : « comme cela doit être quand l'objet contemplé est le Seigneur, un Seigneur qui est Esprit, principe créateur. » Quand il s'agit du *πνεῦμα* qui nous met en communication avec l'essence même de la vie, tout voile, tout intermédiaire est exclu (*ἀνακεκαλ. προσώπῳ*), et il y a transformation radicale et sans cesse croissante. — *καθάπερ ἀπό* : « comme on peut s'y attendre de la part de ». B, suivi par WEISS, lit : *καθ' ὅσπερ*. — Trois constructions sont possibles pour les deux génitifs *κυρίου πνεύματος* : a) « le Seigneur de l'Esprit » (MEYER, OLSHAUSEN, DE WETTE, EWALD, OSIANDER, REUSS, [LIETZMANN]). L'idée serait correcte, sans doute, mais l'expression insolite. Et pourquoi mettre ici l'accent sur l'idée du Seigneur ? C'est l'idée de *πνεῦμα* qui caractérise la Nouvelle Alliance (v. 17) et qui, par conséquent, doit avoir l'accent. — KLÖPPER, WEISS, et quelques autres [BACHMANN] entendent *πνεύματος* comme génitif de qualité, dépendant de *κυρίου*, cf. l'expression *κύριος τῆς δόξης*, 1 Cor. II, 8. Le sens serait : « le Seigneur dont l'essence est l'Esprit ». Mais *πνεῦμα* et *δόξα* sont des notions d'ordre différent : *δόξα* est en effet une notion purement attributive ; *πνεῦμα* est une notion essentiellement substantive (une puissance, une force, personnelle ou non) et ne peut être ainsi subordonné comme simple attribut. — b) « l'Esprit du Seigneur » (Syr. Vulg. AUG., ERASME, CALVIN, BENDEL, HOFMANN). Quoi qu'en disent KLÖPPER et MEYER, cette construction n'est pas du tout exclue par la position des mots ; elle est très soutenable en soi et trouve un appui dans le v. 17^b : *οὗ δὲ πνεῦμα κυρίου*. Mais elle se comprendrait mieux si le *πνεῦμα* dont parle le v. 17 était le Saint-Esprit, car elle tend à personnifier l'Esprit comme l'auteur et non pas seulement l'agent de la transformation. — Notre interprétation du v. 17 (le *πνεῦμα* désignant la vie spirituelle, l'économie spirituelle) nous conduit à préférer une autre construction, qui est mieux dans l'esprit de tout le contexte, à savoir : c) « le Seigneur qui est Esprit », *πνεύματος* étant regardé comme *apposition* de *κυρίου* (SCHMIE-

DEL, BOUSSET). Le *καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος* se traduirait donc : « comme cela doit être de la part du Seigneur qui est Esprit ». Cette construction n'a rien de dur ni d'étrange, comme on l'a prétendu. Elle a un fort point d'appui dans le v. 17^a : *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*. Elle insiste, comme cela convient à l'antithèse avec Moïse (= *τὸ γράμμα*) qui est au fond de tout ce morceau, sur la nature, l'essence pneumatique du *κύριος*, laquelle explique l'action de ce *κύριος* en nous quand nous contemplons sa gloire : nous sommes métamorphosés, car nous ne contemplons pas une image morte, un éclat qui ne se reflète qu'à la surface et ne pénètre pas dans l'intérieur, mais une image qui est Esprit et Vie, *πνεῦμα ζωοποιούν*, un *κύριος* qui est *πνεῦμα*, c'est-à-dire une puissance de vie, le principe d'un renouvellement complet pour tous ceux qui le contemplent par la foi (cf. V, 17 : *εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις*). Il n'y a que le Seigneur-Esprit qui puisse opérer cela ! Et l'on comprend alors le mot de V, 16 : « Si même nous avons connu Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus de cette manière ! »

4. IV, 1-6.

¹ C'est pourquoi, ayant ce ministère en vertu de la miséricorde qui nous a été faite, nous ne perdons pas courage, ² mais nous avons répudié les (manœuvres) cachées dont on a honte, ne nous conduisant pas avec astuce et ne falsifiant pas la parole de Dieu, mais, au contraire, par la manifestation de la vérité nous recommandant nous-mêmes à toute conscience humaine devant Dieu. ³ Et si néanmoins il arrive que notre Evangile soit voilé, il est voilé chez ceux qui périssent, ⁴ chez ceux dont le dieu de ce siècle a aveuglé les pensées, incrédules qu'ils sont, afin qu'ils ne voient pas l'illumination de l'Evangile de la gloire de Christ qui est l'image de Dieu. ⁵ Car nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais (nous prêchons) Christ Jésus (comme) Seigneur, et quant à nous-mêmes, (nous nous proclamons) vos serviteurs à cause de Jésus. ⁶ Car le Dieu qui a dit : « La lumière brillera du sein des ténèbres » (est celui) qui a brillé dans nos cœurs, pour

que nous fassions resplendir la connaissance de la gloire de Dieu (qui est) en la figure de Christ.

Dans IV, 1-6, Paul fait l'application de ce qu'il vient de développer (puissance et gloire du ministère chrétien) à la manière dont lui et ses collaborateurs (*ἡμεῖς*) remplissent ce ministère. Ce paragraphe revient à l'idée que l'apôtre avait commencé à développer III, 12. ss. et qui l'avait conduit à la comparaison avec Moïse et à l'antithèse des Juifs incrédules, à savoir : la franchise et la hardiesse avec lesquelles il exerce son ministère. [Paul répond ici à des reproches de ses adversaires. BOUSSET remarque avec raison qu'il faut lire entre les lignes, et il fait ressortir par des guillemets les chefs d'accusation.]

v. 1. — *διὰ τοῦτο*, « c'est pourquoi », doit être, malgré ce que nous venons de dire, rattaché à ce qui précède immédiatement (III, 17. 18) : « Puisque nous sommes armés d'une telle puissance spirituelle, puisque nous avons, nous chrétiens, une telle gloire, nous n'avons pas besoin de commettre des lâchetés... » WEISS : « Puisque ce sont là (III, 18), les glorieux effets de la contemplation du Seigneur dans le miroir de la prédication évangélique, donc du ministère dont elle émane... » Le *διὰ τοῦτο* est expliqué, développé par *ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην*. Cette *διακονία* est la *διακονία τοῦ πνεύματος* (III, 8), qui a été décrite III, 7-13. — Une transition toute semblable se trouve III, 12 (*ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα*). — *καθὼς ἡλεήθημεν* se rattache à *ἔχοντες* : ce n'est pas de leur propre volonté que Paul et ses compagnons tiennent leur ministère, mais ils en ont été chargés et rendus capables par la miséricorde divine, par la pure grâce de Dieu (cf. Gal. I, 13. s.). L'intention de l'apôtre n'est pas de tempérer, par humilité, l'idée de gloire qu'il vient d'énoncer, mais plutôt de repousser l'opinion selon laquelle lui et ses compagnons auraient usurpé leur ministère : ce ministère est un don que Dieu leur a fait, un privilège qu'il leur a accordé. C'est donc un sentiment de dignité, plutôt que d'humilité, qui dicte à Paul ce *καθὼς ἡλεήθημεν*. — Et c'est pourquoi aussi ils ne perdent pas courage dans l'exercice de ce ministère ! WEISS entend : ils ne perdent pas le courage de se glo-

rifier de leur *διακονία*, même quand on l'interprète mal (?). Au lieu de *ἐγκακοῦμεν* (⌘ A B D F G), le T. R. lit *ἐκκακοῦμεν* (d'après C E K L P Chrys.). Le bon grec ne connaît que la première forme. Le sens est le même, avec une nuance : « faiblir *dans* la lutte » (*ἐν*), — « faiblir pour sortir *de*, s'échapper *de* » (*ἐκ*). Cf. Eph. III, 13.

v 2. — Quand on a la conscience d'un si glorieux ministère, on n'est pas découragé et lâche (v. 1), et par conséquent on n'est pas tenté de recourir à tous les détours que le découragement, le manque de foi peuvent inspirer (manœuvres cachées, lâches concessions, etc.). Quand on n'est pas intérieurement solide, sûr de sa cause, on recourt à des ruses pour la faire triompher (ainsi agissaient les adversaires de Paul) ; lorsqu'on possède, comme l'apôtre, la certitude de la victoire, on méprise de semblables moyens, on agit avec une entière *παρρησία* (III, 12). Voilà la transition au v. 2. Le *ἀλλά* signifie donc : « Mais, bien loin de céder aux mauvaises inspirations de la crainte, du découragement (v. 1), au contraire... » — *ἀπειπάμεθα* : Le verbe *ἀπειπεῖν τι* a deux sens : « interdire » (*versagen*) et : « renoncer » (*absagen*). Ici, le *moyen* signifie : « Nous avons rejeté *loin de nous* ». — Sur la terminaison de l'aor. 1 appliquée à l'aor. 2, cf. BLASS, § 21, 1. — *τὰ κρυπτά τῆς αἰσχύνης* : « les choses que l'on cache parce qu'on en a honte, par un sentiment de pudeur », ou : « les manœuvres ténébreuses dont on rougit quand elles sont dévoilées ». *Αἰσχύνης* est un génitif de qualité comme *αἰμίας* dans le passage Rom. I, 26 (*πάθη αἰμίας*)¹. A noter que le *ἀπειπάμεθα* ne veut pas dire que Paul et ses compagnons aient autrefois pratiqué ces choses : ils peuvent y avoir renoncé dès le début, en principe. — *μὴ περιπατοῦντες... μὴδὲ δολοῦντες...* est le développement de l'idée exprimée par *ἀπειπάμεθα*... : ils ont rejeté deux choses : 1^o la *πανουργία*, la rouerie, la perversité, les procédés faux, les détours et men-

¹ [Ne pourrait-on pas entendre aussi : « les moyens détournés qu'on emploie lorsqu'on a honte, les trucs habiles auxquels la honte a recours ? » Le génitif serait celui du sujet et l'abstrait *αἰσχύνη* serait mis pour le concret : « ceux qui ont honte ». En tout cas, il faut abandonner la traduction ordinaire : « les choses honteuses qu'on cache », qui fausse la pensée en la généralisant et en l'exagérant.]

songes, comme ceux dont on accusait Paul et dont il s'est justifié (ch. I ; II). C'étaient au contraire ses adversaires qui s'en servaient contre lui, l'attaquant par derrière par toutes sortes de calomnies plutôt qu'en face. Paul y reviendra plus loin. 2^o le *δολοῦν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*, la falsification de la Parole de Dieu, en vue de la rendre agréable aux auditeurs (cf. II, 17 : *καπηλεύοντες τὸν λόγον τ. θ.*). On avait accusé Paul de cela aussi : les judaïsants lui reprochaient l'abandon des exigences légales¹, comme un manque de droiture, alors que c'étaient eux, au contraire, qui faussaient l'Évangile ; Paul se défend et attaque à la fois. — *ἀλλὰ... συνιστάντες* .. : « Mais au contraire [cf. le *ἀλλὰ* du commencement du v.], ils ne comptent pour se recommander que sur la manifestation de la vérité, la franche prédication du pur Évangile » (le mot *ἀλήθεια* a ici le sens objectif). La proclamation de la vérité, voilà leur œuvre et leur seule recommandation. On trouve les trois formes : *συνιστάντες* (de *συνίστημι*, ■ C D F G), *συνιστάνοντες* (de *συνισιάνω*, A B P), et *συνισιτώντες* (de *συνισιτάω*, E K L, T. R.). Ce terme fait allusion au reproche de se faire valoir, de se vanter toujours (cf. III, 1) qui était adressé à l'apôtre, et aux lettres de recommandation apportées à Corinthe par ses adversaires. Ceux-ci se recommandaient par toute espèce de moyens, même déloyaux (comme les judaïsants de Galatie) ; lui se recommande aussi, mais uniquement par la manifestation de la vérité : son seul moyen de recommandation, c'est la vérité même qu'il prêche et qui se fait reconnaître, qui obtient l'assentiment de toute conscience droite. C'est à la conscience morale (*πρὸς συνείδησιν*) des hommes qu'il s'adresse, à la conscience qui rend témoignage dans chacun (*πᾶσαν*). L'expression *πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων* est plus forte que *συνείδησιν πάντων ἀνθρώπων* ; elle signifie : « toute conscience d'hommes ». C'est la conscience humaine comme telle qui doit rendre honneur à cette vérité. Remarquez que Paul n'admet pas que personne soit exclu de ce témoignage : tout homme a le sens pour reconnaître la vérité ;

¹ [BOUSSET pense ici plutôt à l'emploi que Paul faisait de l'A. T. (citations) contre le régime légal, emploi que ses adversaires lui auraient reproché comme une falsification.]

s'il y en a qui ne la comprennent pas, c'est leur faute, ils sont coupables. L'Évangile trouve un écho dans toute conscience sincère. — *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* indique de quelle manière (avec quelle pureté, quelle droiture) Paul s'acquitte de cette mission : tout se passe devant Dieu, sous son regard. C'est tout dire ! Cf. II, 17.

Le v. 3 répond à l'objection qu'on peut faire à ce *πρὸς πᾶσαν συνείδησιν* du v. 2 : « Mais tout homme cependant n'approuve pas à votre témoignage ; malgré votre prétendue *φανέρωσις*, votre Évangile reste néanmoins voilé à plusieurs ; beaucoup ne le reconnaissent pas comme *ἀλήθεια* ! » Réponse : « C'est vrai, notre Évangile n'est pas manifesté à tous, mais ceux qui le repoussent, ce sont ceux qui périssent parce que le diable les a aveuglés. » — *εἰ δὲ καὶ* : « Mais si même, malgré cette *φανέρωσις* », « si néanmoins ». — *ἔστιν κεκαλυμμένον* : *ἔστιν* a l'accent : « Si c'est réellement le cas que notre prédication évangélique est et reste couverte, voilée... » — *εὐαγγέλιον ἡμῶν* (cf. 1 Thess. I, 5) : « notre prédication de l'Évangile », qui annonce Christ sans mélange de Loi ! (Cf. Rom. II, 16 ; XVI, 25 ; 2 Tim. II, 8). — L'image du voile (*κεκαλυμμένον*) est appelée par III, 14. ss.

v. 3^b : « C'est parmi ceux qui périssent seulement, et non pas chez ceux qui sont destinés au salut, que notre Évangile est voilé. » Le présent *ἀπολλυμένοις* indique la marche, le développement de la perdition, avec son terme final (cf. II, 15). *Ἐν* signifie « parmi », non : « dans le cœur de ». Si *ἐν* avait ce dernier sens, Paul aurait dû dire que le voile est sur leur cœur, non sur l'Évangile (*κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον*, 3^a).

[Cette explication du v. 3 part de l'idée que Paul réfute une objection qu'il prévoit *chez le lecteur*. Mais plusieurs admettent qu'ici comme dans les versets précédents, Paul fait allusion à un *reproche déjà formulé de ses adversaires*, qui l'accusaient d'avoir un « Évangile voilé ». Ainsi, par exemple, SCHMIEDEL : Les judaïsants, s'appuyant sur des déclarations de l'apôtre comme celle de 1 Cor. II, 7, appelaient « voilé » l'Évangile de Paul parce que l'image qu'il traçait de Christ leur était complètement insaisissable, à cause des notions messianiques juives, auxquelles ils restaient atta-

chés. BOUSSER : On reprochait à Paul de ne pas tirer de son Évangile les dernières conséquences (licence de pécher). LIETZMANN admet également un reproche des adversaires, mais renonce à le préciser.]

Le v. 4 sert à justifier 3^b en expliquant *pourquoi* l'Évangile est voilé aux ἀπολλυμένοις. — ἐν οἷς = ὅτι ἐν τούτοις. Ici, comme à 3^b, ἐν signifie « parmi », et non pas « dans ». — ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου : « ce siècle » désigne l'âge actuel, puis : la vie qu'on y mène, le train de ce monde, monde de péché, de mort (en opposition à l'αἰὼν μέλλων, la vie éternelle). — Le *diable* est appelé le *dieu* du siècle présent : il en est la puissance dominante, c'est lui qui y règne par le péché, par le paganisme entre autres, qui est tout spécialement son domaine (cf. Jean XII, 31 : ὁ ἀρχὼν τοῦ κόσμου τούτου. Éph. VI, 12 : οἱ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου). Les rabbins l'appellent le *Deus secundus* et le désignent sous le nom de *Samaël*. — ἐτύφλωσε indique l'œuvre caractéristique de Satan : il rend les hommes aveugles vis-à-vis de la lumière de l'Évangile. L'emploi de ἐτύφλωσε (non ἐπώρωσε, cf. ἐπωρώθη III, 14) est en rapport avec l'image ἀγάσαι τὸν φωτισμόν. — νοήματα : les opérations du νοῦς (voir à III, 14¹) qui devraient conduire à discerner la vérité morale, religieuse, sont entravées ; Satan soulève l'antipathie du cœur mauvais contre l'Évangile, et le νοῦς se met à travailler avec le parti pris de trouver des raisons contre, et il en trouve : son travail est rendu aveugle par une passion, une haine arbitraire. — Le génitif τῶν ἀπίστων est la reprise du οἷς (qui reprend lui-même le ἀπολλυμένοις du v. 3). Il y a là une incorrection. On a cherché pour y échapper (MEYER, HEINRICI, etc.), à distinguer entre ἀπολλυμένοις et ἀπίστων : ces derniers, pense-t-on, forment un cercle plus vaste, comprenant tous les non-croyants ; une partie de ces ἄπιστοι deviendront encore croyants ; ce ne sont donc pas tous des ἀπολλύμενοι. Sur une autre partie Satan réussit dans son essai de τυφλοῦν et en fait des ἀπολλύμενοι. Il faut alors entendre ἐν οἷς : « dans le cœur desquels », ce qui n'est pas naturel (vu que

¹ [Ici et à III, 14 le mot νοήματα pourrait être traduit par « intelligences », car νόημα a aussi le sens de *mens*.]

ce ἐν οἷς est la reprise du ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις du v. 3). Le sens serait : « dans le cœur desquels il réussit à obscurcir les pensées des incrédules (pendant que chez d'autres incrédules cela n'arrive pas) ». Mais ce sens est très subtil. Quel but pourrait avoir Paul en comprenant dans ce ἀπίστων ceux qui doivent encore se convertir ? D'ailleurs ἄπιστοι ne signifie pas simplement « non-croyants » ; ce mot implique l'idée de la *résistance*¹. Il faut donc en rester à une incorrection de style : l'apôtre, après avoir caractérisé comme ἀπολλύμενοι (au point de vue de leur destinée) ceux que Satan aveugle, trouve bon de les caractériser encore comme ἄπιστοι (au point de vue de leurs dispositions intérieures). La caractéristique est ainsi complétée par l'indication de la cause morale, subjective, de leur perdition (KLÖPPER). Le τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων signifie donc : « les pensées qu'ils ont en tant qu'incrédules. » En somme, ἐν οἷς . τῶν ἀπίστων est une anacoluthie pour : ἐν οἷς ἀπίστοις. BALJON (VOIR MEYER-HEINRICI) retranche τῶν ἀπίστων comme glose d'un copiste ou d'un lecteur. — εἰς τό... dépend de ἐτύφλωσε (cf. πρὸς τὸ μῆ .. III, 13). — Le verbe ἀγάζειν (de ἀγγή, « éclat », puis : « œil ») signifie chez les classiques : « éclairer, illuminer un objet », puis, en langage poétique : « le regarder » (l'éclairer de son regard). Le moyen a ordinairement ce sens de « regarder, contempler » ; l'actif ne l'a que rarement, seulement chez les poètes. Chez les LXX, on trouve le sens intransitif : « briller, resplendir aux yeux. » Dans notre passage, il faut choisir entre le sens de « regarder » et celui de « briller ». Ce dernier exigerait, semble-t-il, le αὐτοῖς qu'on trouve devant τὸν φωτισμόν dans le T. R., d'après E K L P Vulg. Syr. Mais cette leçon, défendue par HEINRICI à cause des citations et du témoignage des versions, nous paraît insuffisamment appuyée. Il faut lire : ἀγάζσαι τὸν φωτισμόν, avec ⲛ A B C D F G H It. Le sens le plus naturel est alors celui de « regarder, contempler ». Ainsi : « afin qu'ils ne voient pas... » (HOFMANN, KLÖPPER). [Ce sens se trouve chez Philon, voir LIETZMANN]. Mais l'autre sens est aussi possible : « afin que le

¹ Voir cependant 1 Cor. XIV, 22. s., où ἄπιστοι désigne peut-être simplement les païens.

φωτισμός ne resplendisse pas et ainsi ne produise pas son effet » (MEYER, HEINRICI). — Le *εἰς τό* indique, dans les deux sens, l'intention du diable. — φωτισμός n'est pas l'équivalent de φῶς, mais a le sens actif, transitif : = φανέρωσις, v. 2. Cf. Testam. des XII Patr., Lévi, chap. XIV : τὸ φῶς τοῦ κόσμου τὸ δοθὲν ἐν ὑμῖν εἰς φωτισμὸν παντὸς ἀνθρώπου. Ce terme désigne l'illumination, le resplendissement qui émane de l'Évangile (au sens actif de prédication évangélique) ; τοῦ εὐαγγελίου est un génitif de cause. — La puissance du ἐνφλώσεν est telle qu'elle empêche les ἄπιστοι de discerner cet éclat ! — τῆς δόξης... indique le contenu de l'Évangile ; le génitif τῆς δόξης est le génitif de l'objet : la δόξα, la gloire du Christ glorifié, voilà ce qui est ici présenté comme l'objet, le contenu de la prédication évangélique. Ailleurs, par. ex. 1 Cor. I, cet objet est la croix de Christ. Mais il n'y a pas là de contradiction (MEYER) : la gloire a pour condition la croix ; la croix a pour couronnement et complément la gloire. — ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ caractérise cette « gloire de Christ » comme une gloire spécifiquement divine par le fait que Christ est le εἰκὼν τοῦ θεοῦ : la gloire de Christ, c'est la gloire de Dieu qui se réfléchit dans la personne de Christ glorifié (cf. ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, v. 6). Cf. Hébr. I, 3 : ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης... αὐτοῦ. Col. I, 15 : ὃς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ... et Phil. II, 6 : ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων... Cette adjonction fait sentir de quoi le dieu de ce siècle réussit à priver ceux qui se laissent aveugler par lui ! Il leur enlève la connaissance de Christ, ce qui revient à leur ravir la connaissance de Dieu dont Christ est l'unique et parfait révélateur (Jean I, 18).

v. 5. — Paul vient de dire ce qu'est sa prédication : elle fait rayonner la gloire de Christ (ce qui l'élève bien au-dessus des artifices qu'on impute à l'apôtre et dont se servent ses adversaires, v. 2). Mais la prédication de Paul est-elle bien cela ? Oui, car (γὰρ) elle n'a vraiment pas d'autre objet que « Christ-Jésus le Seigneur », c'est-à-dire qu'elle tend uniquement à présenter Jésus-Christ comme le Seigneur de tout homme. — οὐ γὰρ ἑαυτοῦς κηρύσσομεν : On disait sans doute à Corinthe : « Il prêche un autre Évangile (que celui des Douze, que celui de Jésus-Christ lui-même), il prê-

che une doctrine de sa propre invention ; il ne prêche pas Christ (le Christ historique), il prêche lui-même, sa propre pensée, et il a en vue son propre intérêt et sa propre gloire ; c'est sa personne qui est le but, le véritable objet de sa prédication ; il veut *κυριεύειν τῆς πίστεως* (I, 24) ». Et c'est à cela que se rattachaient probablement dans la pensée des adversaires les manœuvres (v. 2) dont ils accusaient l'apôtre, manœuvres auxquelles on recourt quand on recherche sa propre gloire à côté et au-dessus de celle de Christ. « Eh bien ! non, répond Paul, je ne recherche rien en dehors de Christ ; c'est lui seul que je prêche, et je le prêche comme Seigneur. » — *κύριον* : « ce Jésus-Christ élevé à la dignité de *κύριος* universel, et que notre seul but est de faire reconnaître comme tel par tous ! » — *ἐαυτοὺς δὲ δούλους* dépend encore de *κηρύσσομεν* : « et si nous nous prêchons nous-mêmes, voici ce que nous proclamons être : vos serviteurs ! » L'idée, fort belle, est celle-ci : « Oui, pourtant, nous nous prêchons nous-mêmes, nous nous mettons en avant, mais c'est comme vos serviteurs ! Voilà comment nous cherchons à dominer, comment nous poursuivons notre gloire, comment nous faisons de nos personnes le but de notre prédication à la place du Seigneur ! » Cf. 1 Cor. III, 4. 5. (Paul, Apollos, que sont-ils ? des *διάκονοι*, par qui les Corinthiens ont cru !). — *διὰ Ἰησοῦ* : *propter Jesum*, « en raison de Jésus, pour son service ou par amour pour lui ». « Nous ne sommes, nous ne valons quelque chose que pour autant que nous travaillons à sa cause, que nous avons en vue sa gloire ! » Le génitif *διὰ Ἰησοῦ* (⌘ C It. Vulg.) signifierait *per Jesum*, « par le moyen, par le secours de Jésus ».

Le v. 6 motive la déclaration du v. 5 en expliquant pourquoi il en est ainsi : si Paul, dans son ministère, prêche Christ, Christ seul (et non pas lui-même), c'est que c'est Dieu qui a fait briller dans son âme cette lumière, la connaissance de l'Évangile, et cela dans un seul but : faire connaître à tout homme la gloire de Dieu qui se révèle en Christ. Toute l'œuvre de Dieu par Christ en Paul n'a eu pour but que de faire de lui le porteur, le propagateur de sa gloire. Comment donc (après une telle révélation, donnée en vue d'un tel but !) Paul pourrait-il se prêcher, se chercher

lui-même, et mettre au service de sa propre gloire les artifices que l'homme du monde emploie à se faire valoir? — Il faut évidemment sous-entendre un *ἔστιν*, soit devant *ὁ εἰπών* (mais alors on attendrait un *καὶ* après le *ὅς*: *ὁ θεός ἐστιν ὁ εἰπών... ὃς καὶ ἔλαμψεν*), soit, ce qui vaut mieux, devant *ὅς*: *ὁ θεός ὁ εἰπών... (οὗτός) ἐστιν ὃς ἔλαμψεν*: « c'est lui qui... ». « Lui, le même Dieu, a accompli ces deux miracles: il a répété en nous, spirituellement, la création de la lumière. Ce Dieu, qui a fait resplendir le jour dans la nuit du chaos, est aussi la source de toute lumière spirituelle, et il a fait jaillir sa clarté dans nos ténèbres spirituelles ». Peut-être Paul entend-il opposer ce Dieu à un autre, au dieu de ce monde, dont l'œuvre est de répandre les ténèbres, d'aveugler (v. 4). — *ὁ εἰπών ἐκ σκοτίας φῶς λάμψει* fait allusion, non pas à Jean I, 9 (apparition de la lumière en J.-C. dans les ténèbres du *κόσμος*, HOFMANN), mais sans doute à Gen. I, 3; cependant, Paul ne fait pas une citation de ce passage, dont la teneur est très différente: *καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς*. — *ἔλαμψεν* ne peut, après le *λάμψει* intransitif, avoir le sens transitif: « faire briller (la lumière) »; et d'ailleurs, le *φῶς* qu'il faudrait suppléer serait objet après avoir été sujet immédiatement auparavant. "*Ἐλαμψεν* est donc intransitif; l'idée est que Dieu n'a pas seulement fait briller un éclat, un reflet de lui-même, mais qu'il a resplendi lui-même dans les cœurs. — *ἐν ταῖς καρδίαις*: dans ces cœurs, qui étaient, comme sont encore ceux des Juifs, couverts d'un *κάλυμμα* (III, 15). C'est donc par un acte de sa grâce que Dieu y a brillé. Paul pense évidemment à sa conversion et à cette illumination intérieure par laquelle il a plu à Dieu « de révéler *en lui* son Fils » (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*, Gal. I, 16) en même temps que Christ lui apparaissait extérieurement. [BOUSSER estime également que Paul décrit ici son expérience personnelle, et non pas l'expérience chrétienne générale. L'apôtre relève le fait que le Dieu créateur est intervenu directement dans sa vie à cette heure du chemin de Damas, qui a été pour lui l'heure décisive.]

v. 6^b. — Et pourquoi cette révélation intérieure en Paul? Pour qu'il éclaire à son tour tout homme en proclamant à tous la gloire de Dieu en Christ. — *πρὸς φωτισμόν*: « pour que

nous soyons rendus capables de faire resplendir » (par la prédication de l'Évangile). — *τῆς γνώσεως*: WEISS voit dans ce génitif un génitif du sujet, comme au v. 4 ; il entend : « le *φωτισμός* qui émane de la connaissance qu'ils ont de la gloire de Dieu ». Nous pensons plutôt que *τῆς γνώσεως* indique l'objet du *φωτισμός*, c'est-à-dire ce qui est rendu resplendissant. *Γνωσις* est le terme propre, au lieu de l'image (*φῶς*) : la « connaissance », c'est précisément cette clarté intérieure [désignée par le *ἐλαμψεν*], répandue en ce moment [le moment de la conversion de Paul] par l'Esprit de Dieu sur la personne et l'œuvre de Christ. — L'objet de cette *γνωσις*, c'est la *δόξα τοῦ Θεοῦ*, laquelle brille *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*. Ces derniers mots [qui ont ici un autre sens qu'à II, 10] doivent être reliés, non à *φωτισμόν* (MEYER), ce qui donnerait un sens peu convenable (« pour que resplendisse la connaissance de Dieu par le moyen de la figure de Christ »!), mais à *τῆς δόξης* (HOFMANN, KLÖPPER, HEINRICI, WEISS) ; il n'y a pas besoin, pour cette liaison avec *τῆς δόξης*, d'un *τῆς* après *Θεοῦ*, comme l'a prétendu MEYER. Paul veut dire : « Nous contemplons Christ glorifié et en lui la gloire de Dieu. » Il fait allusion à l'expérience du chemin de Damas, où il avait contemplé la majesté divine *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*. Les Israélites ont vu la gloire de Dieu se reflétant sur la figure de Moïse ; Paul l'a vue dans celle de Christ contemplée à face découverte ! Et cette contemplation le fait s'oublier lui-même et rejeter toute manœuvre ténébreuse. — La gloire de Dieu, qui éclate en Christ, resplendit par Christ en ses serviteurs, et par ceux-ci dans le monde.

L'idée de cette première section (II, 14-IV, 6) du grand morceau où Paul traite du ministère chrétien (II, 14-VII, 1) est donc celle de la *puissance spirituelle* que possède ce ministère, lors même qu'il échoue auprès de plusieurs, qui sont aveuglés par Satan pour ne pas voir la gloire divine qui éclate en la personne de Christ prêché par Paul ¹.

¹ [L'auteur fait ici l'*application* suivante, que nous croyons devoir conserver, bien qu'elle soit entre crochets dans le manuscrit] : Le rayonnement de la gloire divine de Jésus-Christ doit avoir lieu dans *notre* cœur pour que nous puissions répandre son éclat autour de nous dans

2^{me} section : Les souffrances du ministère chrétien et les divines consolations qui y sont attachées.

IV, 7-V, 10.

Après avoir décrit, dans la section précédente, la gloire du ministère chrétien, Paul passe à ce qui, malgré une telle gloire, pourrait décourager ceux qui sont revêtus de ce ministère (v. 7-15 : souffrances), et il montre pourquoi ils ne se découragent pas (v. 16-V, 10 : compensations). Le tableau des souffrances n'est pas sans faire pressentir les compensations, ni celui des compensations sans rappeler les souffrances.

1. IV, 7-15.

⁷ Mais nous avons ce trésor dans des vases de terre, afin que la surabondance de cette puissance soit reconnue comme étant de Dieu, et non comme venant de nous-mêmes ; ⁸ étant de toutes façons affligés, mais non réduits à l'extrémité ; perplexes, mais non désespérés ; ⁹ persécutés, mais non abandonnés ; abattus, mais non perdus ; ¹⁰ portant partout dans notre corps la mortification de Jésus, afin qu'aussi la vie de Jésus soit manifestée dans nos corps. ¹¹ Car à chaque moment nous sommes livrés, nous les vivants, à la mort à cause de Jésus, afin qu'aussi la vie de Jésus soit manifestée dans notre chair mortelle. ¹² De sorte que la mort déploie sa puissance en nous, et la vie en vous ! ¹³ Mais ayant de même l'Esprit de la foi, conformément à ce qui est écrit : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé », nous aussi, nous croyons, et c'est pourquoi aussi nous parlons, ¹⁴ sachant que celui

les cœurs. Que rien ne nous empêche donc de la contempler *ἀνεκαλυμμένῳ προσώπῳ* ! Bien que ce soit la gloire de Dieu qui éclate en Christ, et par Christ en nous, et par nous dans le monde, ne nous attendons pas à n'avoir ici-bas que des succès ! La résistance naturelle du cœur de l'homme, excitée par la puissance diabolique, fera échouer auprès de plusieurs le ministère même le plus fidèle !

qui ■ ressuscité le Seigneur Jésus, nous ressuscitera nous aussi, avec Jésus, et nous fera comparaître avec vous.
 15 Car toutes ces choses (nous arrivent) à cause de vous, afin que la Grâce se multipliant fasse surabonder l'action de grâces par le plus grand nombre, à la gloire de Dieu.

Le rythme qui distingue ce paragraphe (*ἐν παντί*, v. 8; *πάντοτε*, v. 10; *ἀεί*, v. 11) trahit l'émotion de l'apôtre.

v. 7. — Le *δέ* n'est pas simplement progressif (MEYER), mais adversatif : « Nous venons de développer la puissance et la gloire de notre ministère, nous avons parlé de *πάντοτε θριαμβεύειν* (II, 14), de *ὑπερβάλλονσα δόξα* (III, 10) ; mais notre position *extérieure* est bien loin d'être en rapport avec cette grandeur *spirituelle* ! Quelle que soit la gloire spirituelle de notre ministère, cette gloire n'est pas encore *extérieure* ! On nous le reproche, — semble vouloir dire Paul — mais c'est pour nous un sujet de plus de nous glorifier ». (Il le montrera !) Les adversaires exploitent contre l'apôtre cette faiblesse extérieure, ils y voient la preuve que Dieu le frappe spécialement ; lui s'en glorifie (cf. Rom. V, 3 : *καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*), car son ministère est un incessant triomphe de Dieu sur la faiblesse (faiblesse physique et dangers de toute sorte). — *τὸν θησαυρὸν τοῦτον* ne désigne pas la *διακονία* de Paul (CALVIN : *ministerium evangelii*), idée trop éloignée, mais la *γνώσις τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* (v. 6), ou le *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* (v. 4), au moyen duquel il enrichit plusieurs (VI, 10). — *ἐν ὄστρακινοῖς σκεύεσιν* : « Ce trésor divin, nous le portons dans des vases qui semblent bien peu dignes de lui ! » Quel contraste entre le contenu (un trésor) et le contenant (des vases de terre) ! On met ordinairement un trésor dans un coffre en fer, bien solide. (Cf. un contraste analogue dans Arrien, Épiet. III, 9 : *χρυσᾶ σκεῦη, ὄστράκινον δὲ λόγον*). — *ὄστράκινος*, de *ὄστρακον*, *testa*, « terre cuite, brique, vase de terre cuite, tesson¹ » (cf. Gen. II, 7 : *χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς* ; 1 Cor. XV, 47 : *ἐκ γῆς χοϊκός*). — Le terme *σκεῦος* ne doit pas être en-

¹ [Sur l'emploi de tessons (*ὄστρακα*) comme matériel à écrire, voir le captivant ouvrage de DEISSMANN, *Licht vom Osten*, I, 2, c.]

tendu de la *personne* de Paul et de ses compagnons (RÜCKERT), car, comme le remarque HOFMANN, le *σκεῦος* est distingué de la personne même par le fait que Paul dit : « Nous avons ce trésor *dans* des vases. » Le *σκεῦος* est ici, comme souvent, (par exemple 1 Thess. IV, 4), l'image du *corps*, qui s'ébrèche et se brise aisément : « Nous qui possédons ce trésor inappréciable (dans nos cœurs, v. 6), nous le portons avec nous sous l'enveloppe (l'apparence) extérieure d'un corps fragile et misérable ». Cette image de *vase* exprime aussi l'idée que l'Évangile peut être porté, transporté partout. — Le pluriel *σκεῦεσιν* (cf. au v. 6 : *καρδίαις*) montre qu'il n'y a pas ici d'allusion spéciale à quelque chose de personnel à Paul (comme dans 2 Cor. X, 40 ; XII, 5. ss. ; Gal. IV, 14) ; ses compagnons d'œuvre partagent son sort. Toutefois, l'insistance de l'apôtre montre qu'il souffre tout particulièrement des maux mentionnés (WEISS).

v. 7^b. — Par le *ὕνα* Paul signale une intention divine. S'il n'existait pas une telle disproportion entre cette richesse spirituelle et l'organe qui en est le porteur, si l'apparition extérieure était conforme à l'essence glorieuse, on serait tenté d'attribuer cette grande puissance à l'homme ; mais une semblable disproportion conduit forcément à la rapporter à son véritable auteur. — *ἡ ὑπερβολή* (cf. I, 8) a ici un sens plutôt absolu que comparatif ; il n'y a pas lieu de rechercher par-dessus quoi la puissance surabonde, ce qu'elle surpasse (par exemple : « plus forte que les épreuves », ou : « que d'autres », HOFMANN). L'apôtre veut indiquer la grandeur éminente de cette force qui dépasse toute mesure humaine. — *τῆς δυνάμεως* : Paul n'a pas besoin de préciser davantage ; l'article *τῆς* suffit à indiquer de quoi il s'agit. C'est la puissance de vie spirituelle qui se déploie en Paul et ses compagnons, la force de leur ministère dans le monde, force qui les fait triompher (II, 14) et qui les rend *ἱκανοί* (II, 16). Cf. WEISS : « la force extraordinaire qu'il nous faut pour suffire aux exigences de notre vocation et en supporter les souffrances malgré notre faiblesse extérieure. » — *ᾗ* a le sens logique : « soit reconnue être » (MEYER). D'autres entendent : « qu'elle le soit réellement, c'est-à-dire qu'étant ainsi faibles, nous ne soyons pas tentés de travailler par nos propres forces, mais que nous

ne recourions qu'à la force de Dieu, que ce soit bien réellement la puissance de Dieu qui agisse en nous » ; cf. I, 9 et XII, 10 : « C'est quand je suis faible que je suis fort. »

Les v. 8-10 donnent la preuve expérimentale de l'affirmation du v. 7, en montrant comment cette puissance se manifeste en tant que puissance de *Dieu* dans les souffrances de l'apôtre.

Dans les v. 8. 9 Paul décrit, au moyen de quatre traits, les souffrances et misères qui sont inhérentes à des *δυσχεύματα*, mais il apporte et oppose immédiatement à chacun de ces traits un tempérament qui montre le triomphe de la puissance de Dieu dans la faiblesse même de ses serviteurs : Il ne les laisse jamais succomber. — Les quatre termes désignant les tribulations, sont groupés en deux paires et forment une gradation ; les deux premiers se rapportent à des tribulations intérieures¹, les deux derniers à des tribulations extérieures. Les participes s'appuient sur le verbe *ἔχομεν* du v. 7. — *ἐν παντί* porte sur chaque premier terme des quatre antithèses ; il signifie, non pas : « en tout temps » (HOFMANN), mais : « de toutes manières, de toutes façons » (MEYER). WEISS entend : « en quelque circonstance qu'on puisse se trouver » (1 Thess. V, 18). — 1^{re} antithèse : *θλιβόμενοι* : « pressés, angoissés » (de *θλιβω*, *premo*, *urgeo*, puis : *rexo*, *affligo* ; au passif : *tribulor*. *Ὁδὸς τεθλιμμένη*, *via arcta*, *angustior*) ; — mais cependant pas *στενοχωρούμενοι* : « si étroitement serrés que nous ne puissions plus bouger, réduits à l'extrémité, à l'impuissance, sans issue ». (*στενοχωρέω*, intrans. : « être serré, à l'étroit » ; transit : « serrer, comprimer ».) — 2^{me} antithèse : *ἀπορούμενοι* : « embarrassés, perplexes, ne sachant que devenir, ne voyant pas d'issue » : — mais cependant pas *ἐξαπορούμενοι* : « réduits au désespoir ». (*ἐξαπορεῖσθαι*, déponent dans le N. T. : *prorsus inops sum*, *despero*.) L'idée est que, lors même qu'ils n'aperçoivent aucune issue, ils ne sont pourtant pas privés de tout espoir d'en trouver une ; le *ἐξ* renforce l'idée du simple *ἀπορεῖσθαι*. Au chap. I, 8, Paul a affirmé de lui-même un *ἐξαπορεῖσθαι*, mais non pas absolu : le *ἀπορεῖσθαι* y est déterminé par *τοῦ ζῆν*. Ce fut là

¹ [Ce sens convient-il vraiment à *θλιβόμενοι* ?]

un cas particulier et momentané [remarquez l'aoriste, indiquant que Paul en est sorti] qui ne détruit pas la règle. — 3^{me} antithèse : διωκόμενοι : « poursuivis par l'ennemi » ; — mais pas ἐγκαταλειπόμενοι : « abandonnés (de Dieu)-sans défense entre les mains (ἐν) de l'adversaire ». — 4^{me} antithèse : καταβαλλόμενοι : « jetés à bas (par l'ennemi qui nous poursuit et saisit) » ; — mais pas ἀπολλύμενοι : « ce n'est pas le coup de mort, comme on l'aurait cru ; nous ne sommes pas des gens qui périssent, en voie de perdition » (présent).

v. 10. — πάντοτε, mis en tête, a l'accent (cf. le ἐν παντί, v. 8, et le αἰεί, v. 11). — νέκρωσις résume les quatre termes employés dans les v. 8. 9 pour désigner les tribulations. Ce mot embrasse tous les maux, toutes les souffrances aboutissant à la mort, qui s'attachent au ministère de Paul. Νέκρωσις n'est pas l'équivalent de θάνατος, mais désigne l'acte (la mise à mort, la mortification) qui a pour effet l'état de θάνατος. Cet état commence sans cesse pour Paul et ses compagnons ; ils sont constamment livrés à la mort. Cf. le tableau XI, 23-29 et Rom. VIII, 35. 36 (ἐνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν.) — Cette νέκρωσις est la νέκρωσις τοῦ Ἰησοῦ, c'est-à-dire que c'est la reproduction continuelle de la mort de Jésus-Christ en la personne de Paul : « son supplice se reproduit en nous, veut dire l'apôtre, parce que nous continuons son œuvre et souffrons ainsi des souffrances analogues aux siennes » ; cf. I, 5 (τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ) ; Col. I, 24 ; Phil. III, 10 (συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ). MEYER-HEINRICI : Ce qui a eu lieu chez Jésus en une fois est le caractère constant de la vie de Paul ; cette vie est un continuuel processus de mort dont l'issue est le martyre. La νέκρωσις est comme quelque chose [une nécrose !] qui serait attaché au corps de l'apôtre et qu'il porte partout avec lui. — τοῦ Ἰησοῦ : il s'agit de la personne historique de Jésus ; Paul rappelle le fait historique de la croix. — Le κυρίον du T. R. (d'après KL) doit être retranché (avec A B etc. It. Vulg. Copt.). — περιφέροντες : « nous promenons avec nous ce perpétuel crucifiement, nous montrons partout au monde en notre personne cette mort comme si elle nous était attachée. » — ἐν τῷ σώματι rappelle les ὀστράκινα σκεύη du v. 7, qui sont la condition de ce perpétuel danger de mort. — Plu-

sieurs manuscrits et versions ajoutent ἡμῶν à σώματι. [C'est une glose juste].

v. 10^b. — Pourquoi ce perpétuel martyr ? « Afin que la vie de Christ se manifeste aussi (καί), comme la mort, en nous. Si nous souffrons avec lui, il est bien juste qu'aussi nous vivions ! » cf. Phil. III, 10, où Paul joint à la κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ la δόναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ. — ζωή a été expliqué de diverses manières. MEYER, HOFMANN, KLÖPPER, WEISS, HEINRICI y voient les délivrances journalières de tous les dangers de mort qui font que la vie de Paul est comme une *résurrection continuelle* ; il est supplicié avec Christ, il ressuscite incessamment comme lui. Mais ζωή τοῦ Ἰησοῦ serait une expression bien malheureuse pour désigner ces délivrances *extérieures* ; il faudrait plutôt δόναμις θεοῦ. — D'autres entendent : la *résurrection future* ; [ainsi par exemple LIETZMANN, qui s'appuie sur le v. 14, et selon qui Paul penserait au corps spirituel qu'il décrit dans 1 Cor. XV, 36-53. LIETZMANN compare, comme passages exprimant la même pensée que notre verset : 1 Cor. XV, 51 ; Rom. VIII, 17 ; cf. VIII, 36 et VI, 8 (avec rapport spécial au baptême)]. Mais ce sens est tout à fait en dehors du contexte, et impossible d'après les v. 11 et 12. — Il faut entendre (avec DE WETTE, OSIANDER) : la *vie spirituelle* de Jésus-Christ, la vie dont le Christ glorifié est déjà maintenant la source, et qui éclate en Paul d'autant plus qu'il est plus faible et plus mortifié selon la chair : quand il est *faible*, il est *fort* (XII, 10). Cette puissance spirituelle se manifeste avec éclat dans cet organisme fragile exposé à tant de misères. Plus on contemple en lui les souffrances du Crucifié, plus ressort aussi en lui, dans cette faiblesse, la vie du Glorifié ! L'idée est donc : « Afin que, mourant tous les jours, nous soyons vraiment morts et ne vivions plus nous-mêmes, mais Christ en nous ; que notre vie ne soit pas notre vie, mais celle de Christ qui nous relève et nous fait vivre. »

Le v. 11 explique et motive (γάρ) l'idée exprimée au v. 10 d'une communion de mort et de vie avec Christ : « Car voici ce qui se passe chaque jour ». — ἀεὶ : « à chaque moment », cf. ὅλην τὴν ἡμέραν, Rom. VIII, 36. — εἰς θάνατον παραδιδόμεθα explique la νέκρωσις du v. 10 : « nous vivons en con-

tinuel péril de mort et nous menons un genre de vie propre à nous tuer ». Le *παράδίδοσθαι* a lieu par les persécutions (v. 8. 9). — *διὰ Ἰησοῦν* reprend, avec une nuance, le *τοῦ Ἰησοῦ* du v. 10^a. — *οἱ ζῶντες* ne signifie pas : « tout le temps de notre vie, tant que nous vivons » (REUSS : « une mort de tous les jours, une existence où l'on meurt tout en vivant ») ; ni non plus : « vivant quand même, en dépit de cette *νέκρωσις* continuelle » ; ni : « nous qui vivons de cette vie de Christ qu'il nous communique » (OSIANDER) ; ni : « nous qui vivons sur la terre pendant que Christ est déjà là-haut » (HOFMANN). Ce *οἱ ζῶντες* fait tout simplement contraste avec *εἰς θάνατον*, soit pour dire : « livrés, tout vivants que nous sommes, à la mort par un passage subit, plein d'effroi, et au prix d'un grand sacrifice » (ainsi KLÖPPER, WEISS, MEYER-HEINRICI), — soit dans le sens : « n'étant miraculeusement conservés en vie à travers tous ces périls que pour mourir toujours de nouveau ! »

Le v. 11^b reproduit l'idée de 10^b comme 11^a a reproduit, en l'expliquant, l'idée de 10^a. — *ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*, substitué à *ἐν τῷ σώματι*, désigne le corps dans sa faiblesse et sa fragilité terrestres ; cette expression fait ressortir d'autant plus l'antithèse de la *ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* qui s'y manifeste : même dans une telle *σάργξ* éclate la vie débordante et victorieuse de Christ. Il y a du triomphe dans cette phrase, remarque avec raison MEYER-HEINRICI. — *Ἰησοῦ* : le Seigneur glorifié est encore pour Paul l'homme Jésus ; l'emploi de ce nom marque une relation *personnelle* d'amour. Voir REUSS, p. 344.

Le v. 12 indique sous une forme paradoxale [et peut-être même douloureusement ironique, cf. 1 Cor. IV, 8-10], la conséquence (*ὥστε*) qui résulte de cette vie crucifiée de l'apôtre dans laquelle éclate la vie de Christ : elle aboutit pour l'apôtre à la mort, pour l'Église à la vie ! — Le *μὲν* qu'on lit dans le T. R. (d'après K L) doit être retranché (avec *κ* A B etc. It. Vulg. Copt.). L'absence de *μὲν* correspondant au *δέ* fait mieux ressortir le contraste : Paul n'annonce pas l'antithèse ; elle est ainsi d'autant plus frappante qu'elle est inattendue. — Sens : « La mort (de Christ) se reproduit, se continue, déploie son énergie en nous (les ministres), qu'elle fait mourir continuellement ; et la vie (de Christ) exerce sa puissance

en vous, l'Église, en vous sanctifiant et vous renouvelant. Sans doute, la vie est aussi en nous, mais vous êtes le but ; elle passe par nous pour agir sur vous et se déployer en vous. Quant à la mort, elle agit en nous seulement, et cela pour vous : *τὰ πάντα δι' ὑμᾶς* (v. 15). Ainsi, notre part est la mort incessante, la vôtre est la vie ! » Paul et ses compagnons se sacrifient pour les Corinthiens comme un médecin qui meurt pour conserver la vie à son malade.

v. 13. — La liaison avec le v. 12 est la suivante : « Mais (δέ adversatif) ce fait que la mort est pour nous et la vie pour vous, ne nous empêche pas d'accomplir hardiment et librement notre ministère (*λαλοῦμεν*), en dépit des épreuves, en dépit de cette *νέκρωσις* journalière, puisque nous possédons (*ἔχοντες*) l'Esprit de foi, par lequel nous savons (v. 14 : *εἰδότες*) que nous aussi, un jour, nous aurons part comme vous à la *ζωή* (sans *θάνατος*) ». — *τὸ αὐτὸ πνεῦμα* : Hofmann entend : « le même *que vous* » ; Paul voudrait dire : « Nous vivons intérieurement de la même vie spirituelle que vous ». Mais ce sens est oiseux ; quel besoin y a-t-il d'affirmer que, si les Corinthiens croient, Paul croit aussi ? [Bousset voit ici une ironie : Paul se consolera en constatant qu'il a du moins encore le même esprit de foi que l'Église, malgré tout le dédain qu'on lui témoigne (?)]. Il nous paraît beaucoup plus naturel d'expliquer : « le même Esprit qui a agi et parlé par le psalmiste » [ainsi Bachmann et Lietzmann]. — *πνεῦμα τῆς πίστεως* ne signifie pas « l'esprit de foi » dans le sens de : « la disposition de la foi » (de Wette), mais : « le Saint-Esprit qui produit la foi » (la joyeuse confiance) et qui a inspiré la parole de foi scripturaire. Pour Paul, la *foi* est l'essence véritable de l'Ancienne Alliance, comme de la Nouvelle : la promesse a précédé la Loi (Gal. III ; Rom. IV). L'apôtre retrouve en lui-même la disposition fondamentale (confiance en la promesse de Dieu) qui était celle du psalmiste. — *κατὰ τὸ γεγραμμένον* doit être rapporté, non à *ἔχοντες* (la construction serait traînante et incorrecte), mais aux verbes *πιστεύομεν* et *λαλοῦμεν*. Paul veut dire que les choses se passent pour lui et ses compagnons conformément à ce qui est dit dans le texte cité ; pour eux aussi (*καὶ ἡμεῖς*), comme pour le psalmiste, la foi produit le témoignage. — Le

texte scripturaire est tiré de Ps. CXVI, 10, et cité d'après les LXX (Ps. CXV, 1). L'original hébreu peut être entendu de diverses manières : « J'ai cru, car j'ai parlé » — « Je crois, car je parlerai » — « J'ai cru, quand j'ai parlé ». Mais quel que soit le sens du texte hébreu, l'idée exprimée par le *διό* des LXX et de Paul est celle-ci : « La parole est l'effet ou la preuve de la foi ». — Le *καί* qu'on trouve devant *ἐλάλησα* dans \blacksquare F G Syr. ne modifie pas le sens. — Le *λαλοῦμεν*, qui reprend le *ἐλάλησα* du psalmiste, désigne la prédication apostolique ; cf. II, 17.

v. 14. — *εἰδότες ὅτι...* indique le motif de la joyeuse confiance (*πιστεύομεν*) qui rend Paul et ses compagnons capables de parler (*λαλοῦμεν*), de s'acquitter courageusement de leur ministère de prédication, malgré toutes les souffrances qu'il leur attire. Ils ont cette confiance et cette hardiesse parce qu'ils savent que Dieu qui a ressuscité Jésus, les ressuscitera aussi (cf. Rom. VIII, 11). Le fondement de leur confiance, c'est la résurrection de Christ, avec la conséquence qui en découle : leur propre résurrection. Voilà le *savoir* (*εἰδότες*) qui les soutient dans leur *λαλεῖν* ! (Pour la résurrection de Jésus-Christ comme objet spécial de la foi chrétienne, cf. 1 Thess. I, 10 ; 1 Pierre I, 21). Il faut remarquer que Paul ne parle pas ici de la *Parousie*, qu'ailleurs (1 Thess. IV, fin) il espère voir. Mais cette espérance-là est toujours conditionnelle : la mort peut atteindre l'apôtre *avant*, il est sûr néanmoins du triomphe, par la résurrection. Cf. déjà 1 Cor. VI, 14. — *ἐγερεῖ* désigne la résurrection corporelle finale, la pleine et parfaite apparition de la *ζωή* pour Paul et ses compagnons aussi bien que pour les Corinthiens (*σὺν ἡμῖν* à la fin du v.). — Cette vie est la vie du Christ : *ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* (v. 10. 11) ; c'est pourquoi Paul ajoute les mots *σὺν Ἰησοῦ* [qui n'impliquent pas la simultanéité, mais signifient : « en communion avec Jésus » (LIETZMANN)] : « notre résurrection est renfermée dans celle de Christ, qui en est le principe ; la nôtre sera une participation, une association à la sienne » ; cf. Rom. VIII, 17 ; Éph. II, 5. 6 (au spirituel). La leçon du T. R. *διὰ Ἰησοῦ* est une correction qui s'explique par le fait que Jésus était *déjà* ressuscité au moment où Paul écrivait. — *καὶ παραστήσει* : « et nous fera comparaître avec

vous ». C'est ici le couronnement : après la mort (les souffrances) avec Christ, la résurrection ; et après ou avec la résurrection, la glorification ! Il ne faut pas suppléer, avec WEISS et MEYER-HEINRICI, l'idée *devant le tribunal* (d'après V, 10) ; il n'est pas question ici de jugement, mais de gloire, comme dans Éph. V, 27 au sujet de l'Église (*ἵνα παραστήσῃ αὐτῇν ἑαυτῇ ἐνδοξον*). — *σὺν ὑμῖν* : « avec vous, les fruits de tant de travail et de souffrance ! » La pensée d'être pour toujours réuni à ses chers Corinthiens est douce à l'apôtre. Ce sera là sa récompense, et c'est cet espoir qui le soutient. Cette pleine possession de la *ζωή* dans la gloire finale abolira complètement le contraste du v. 12. — Plusieurs (KLÖPPER, RÜCKERT) entendent les verbes *ἐγερεῖ* et *παραστήσει* non dans le sens eschatologique, mais en les rapportant au temps présent : « nous fera revivre en nous délivrant glorieusement et nous réunira avec vous pour une activité commune de foi. » Mais que ce sens est faible pour d'aussi solennelles paroles ! L'identité des termes *ἐγείρας... ἐγερεῖ* s'oppose à une telle explication ; les deux résurrections doivent être de même nature. Et puis, comment ce *ἐγερεῖ* (au sens de la revivification actuelle) s'accorderait-il avec la destruction graduelle du corps dont Paul va parler au v. 16 ? On objecte que Paul attendait, non la mort, mais la Parousie, non la résurrection, mais la transmutation. Mais on peut citer des passages à l'appui des deux opinions ; l'apôtre attend l'une *ou* l'autre. Il parle de la Parousie comme *pouvant* arriver de son temps (1 Thess. IV, fin ; 1 Cor. XV, 51. s.), mais il exprime plus d'une fois la prévision de sa mort (2 Cor. V ; Phil. I, 21. ss. ; II, 17 ; cf. Act. XX, 25).

v. 15. — Le *γάρ* motive d'une manière touchante le *σὺν ὑμῖν* : « Être avec vous, vous retrouver un jour auprès de Christ, voilà notre désir, *car* tout ce que nous souffrons (*τὰ πάντα* résume les v. 7-13), c'est pour vous ; il n'y a aucune de nos souffrances qui ne soit en votre faveur ! » — *ἵνα...* indique le but suprême, le résultat auquel doit aboutir cette œuvre en ce qui concerne les Corinthiens : la gloire de Dieu ! — *ἡ χάρις* désigne la grâce divine en général ; selon WEISS : la grâce qui se manifeste dans les nombreuses délivrances dont les ministres sont l'objet, et qui abonde toujours

plus par leur répétition. — Si on regarde *περισσεύση* comme intransitif (HOFMANN), on peut faire dépendre de ce verbe ou du participe *πλεονάσασα* les mots *διὰ τὴν εὐχαριστίαν*, et de ceux-ci le génitif *τῶν πλειόνων* : « que la grâce multipliée surabonde à la gloire de Dieu à cause de l'action de grâces du plus grand nombre » (HOFMANN), ou bien : « que la grâce multipliée à cause de l'action de grâces du plus grand nombre, surabonde à la gloire de Dieu. » Mais on attendrait, après *διὰ*, le génitif plutôt que l'accusatif; en outre, le génitif *τῶν πλειόνων* devrait être, non avant l'article *τὴν* (ou *τῆς*), mais entre cet article et le substantif. Il faut donc prendre *περισσεύση* dans le sens transitif (cf. IX, 8; Éph. I, 8), avec *τὴν εὐχαριστίαν* pour objet direct, et faire dépendre *διὰ τῶν πλειόνων* soit de *πλεονάσασα* : « afin que la grâce (de Dieu) s'étant multipliée par plusieurs, fasse surabonder l'action de grâces », — soit de *περισσεύση*, ce qui vaut mieux : « afin que la grâce (de Dieu) se multipliant fasse surabonder l'action de grâces par la bouche (*διὰ* : passant par la bouche) de plusieurs ». — *τῶν πλειόνων* : l'article désigne ceux qui ont été rendus plus nombreux par le *πλεονάζειν* de la grâce. *Οἱ πλείονες* peut signifier : « la majorité » ou bien : « plusieurs » ; voir BLASS § 44, 3. — Pour l'idée et la tournure, cf. I, 11. — Cette action de grâces aura lieu, non à la Parousie seulement, mais dès maintenant; c'est un grand sujet de bénir Dieu et de lui donner gloire que d'avoir des hommes qui consentent à mourir chaque jour pour la vie de l'Eglise. *Τὰ πάντα δι' ὑμᾶς ἵνα...*, voilà le motif que les Corinthiens ont de rendre grâces !

2. IV, 16-V, 10.

¹⁶ C'est pourquoi nous ne perdons pas courage, mais bien que notre homme extérieur se détruise, en revanche notre (homme) intérieur se renouvelle de jour en jour.

¹⁷ Car le peu de durée et de gravité de notre affliction produit pour nous en toute surabondance un poids éternel de gloire, ¹⁸ attendu que nous ne regardons pas aux choses visibles, mais aux invisibles, car les choses visibles ne durent qu'un temps, mais les invisibles sont éternelles.

Ch. V. ¹ Car nous savons que s'il arrive que notre demeure terrestre de cette tente soit détruite, nous avons dans les cieux un édifice venant de Dieu, une demeure qui n'est point faite de main d'homme, éternelle. ² Et en effet, dans celle-ci, nous gémissons, souhaitant revêtir notre domicile, celui qui vient du ciel, ³ quoique à la vérité, même dévêtus, nous ne serons pourtant pas trouvés nus. ⁴ Et en effet, nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons, accablés; et dès lors, nous ne désirons pas nous dévêtir, mais au contraire nous survêtir, afin que ce qu'il y a de mortel soit englouti par la vie. ⁵ Or celui qui nous a formés (et établis) pour cela même, c'est Dieu, qui nous a donné les arrhes de l'Esprit.

⁶ Ayant donc toujours bon courage, et sachant que tant que nous séjournons dans ce corps, nous vivons exilés loin du Seigneur, — ⁷ car c'est par la foi que nous marchons, non par la vue — ⁸ mais nous sommes remplis de courage et nous aimons mieux déloger de ce corps et aller habiter auprès du Seigneur. ⁹ C'est pourquoi aussi notre ambition est de lui être agréables, soit que nous délogions (de ce corps), soit que nous y restions. ¹⁰ Car il faut que tous nous soyons manifestés devant le tribunal de Christ, afin que chacun reçoive ce (qu'il a mérité) par son corps, selon ce qu'il a fait, soit bien, soit mal.

L'apôtre vient de dire : « Nous mourons à la peine » (v. 7-12), « mais nous savons que nous revivrons » (v. 13-15). Cette dernière idée fait la transition au second paragraphe (celui que nous abordons), dont elle forme le sujet.

v. 16. — *διό* peut être rattaché soit au v. 14 : « à cause de la certitude de la résurrection » (MEYER-HEINRICI), — soit au v. 15 : « parce qu'il s'agit en tout ceci du salut des lecteurs et finalement de la gloire de Dieu » (WEISS), — [soit encore à l'ensemble des versets 13-15 (LIETZMANN)]. La première explication nous paraît la meilleure : « à cause de cette glorieuse perspective, dont la vue nous maintient constamment en état de poursuivre notre travail ». — *οὐκ ἐγκακοῦμεν*, cf. IV, 1, avec une transition très semblable. Toutefois il y a une nuance entre ce passage et le nôtre dans l'application de

l'idée *οὐκ ἐγκακεῖν*. Au chap. IV, 1, le sens est : « Ayant un si glorieux ministère, nous ne sommes pas lâches, c'est-à-dire nous n'employons pas des *moyens* qui dénoteraient un manque de confiance dans la force de notre message ». Et dans notre verset : « ayant cette certitude de la gloire future (*εἰδότες ὅτι*, v. 14), nous ne nous laissons point abattre par la vue de la déchéance (*νέκρωσις*, v. 10) croissante de notre corps, qui s'use au travers des luttes et des souffrances. » — *ἀλλὰ...* : « mais voici notre position ». — *εἰ καὶ* est concessif : « si même », ou : « si, comme c'est en effet le cas », « quand bien même », cf. v. 3. — *ὁ ἔξω ἄνθρωπος* : « l'homme extérieur, physique », c'est-à-dire le corps, le *ὁστιάκιον σκεῦος* (v. 7) qui, en vertu de sa nature fragile, s'use, se mine et finalement se détruit. — *ὁ ἔσω* (sc. *ἄνθρωπος*) ne signifie pas : « l'homme nouveau, régénéré » (*ὁ καινὸς ἄνθρωπος*, Éph. IV, 24), mais : « l'être moral, spirituel », en opposition à l'être physique. — Le second *ἀλλὰ*, introduisant l'apodose (cf. 1 Cor. IV, 15), accentue l'opposition exprimée dans celle-ci (MEYER-HEINRICI). — *ἀνακαινοῦται* : cet être intérieur subit un renouvellement, une transformation journalière de la volonté, des aspirations ; la force divine le remet chaque jour sur pied ; Christ habite là et y prend vie de jour en jour, jusqu'à ce qu'il soit complètement formé en l'homme et que le renouvellement ait ainsi atteint son terme (cf. III, 18). MEYER-HEINRICI entend, comme nous, le *ἀνακαινοῦται* d'un renouvellement de l'être *moral*, celui-ci recevant tous les jours des forces nouvelles de l'Esprit de Dieu. En revanche, WEISS estime que l'opposition exprimée par le premier *ἀλλὰ* ne permet pas de donner à *ἀνακαινοῦται* ce sens moral ; il s'agirait uniquement du renouvellement de courage, de force, que Paul puise dans les délivrances répétées que Dieu lui accorde. Et le v. 17 n'autoriserait que ce sens. — *ἡμέρα καὶ ἡμέρα* correspond à l'hébreu *יום ואיום*. — Notre verset oppose donc deux mouvements qui ont lieu en sens contraire : destruction du corps, renouvellement de l'être intérieur. L'un dédommage de l'autre. Aussi pas de découragement !

Le v. 17 explique (*γὰρ*) comment cette rénovation intérieure se produit, en dépit de la déchéance extérieure : nos souffrances sont précisément le moyen d'un semblable renou-

vement! — τὸ ἐλαφρόν : adjectif employé substantivement (comme souvent en grec) pour mettre en relief l'idée exprimée; voir BLASS § 47, 1 et cf. des expressions comme τὸ δεινὸν τοῦ πολέμου, τὸ χαλεπὸν τοῦ βίου (Platon). — παραντίκα (de παρ' αὐτά, « sur le champ, à l'instant »), adverbe traité comme adjectif (usage fréquent chez les classiques aussi) : « momentané et par conséquent passant promptement » (WEISS). La θλίψις est donc *légère* (ἐλαφρόν) et *passagère* (παραντίκα) ; c'est comme une plume que le vent emporte. Elle est légère en comparaison du poids de gloire qu'elle produit (cf. Rom. VIII, 18 : « il n'y a pas de proportion... ») Elle est passagère en raison de la proximité de la Parousie qui y mettra fin. — Néanmoins, elle ne passe pas sans laisser de traces : elle a la puissance d'opérer quelque chose pour nous (κατεργάζεται ἡμῖν), à savoir un αἰώνιον βάρος δόξης ! De ces trois mots, le premier s'oppose à παραντίκα, le second à ἐλαφρόν, le troisième à θλίψις. — βάρος renferme l'idée de quantité, cf. βάρος πλούτου (Eurip., Sophocle); en hébreu, la notion de « poids » (כבד, « être lourd, pesant ») est connexe de celle de « gloire, honneur » (כבוד). Ce « poids de gloire éternelle » est la compensation de la θλίψις actuelle, compensation produite par la θλίψις elle-même. Celle-ci, en effet, développe en Paul et ses compagnons la ζωὴ Ἰησοῦ, en les faisant mourir à eux-mêmes (v. 10. 11); elle assure ainsi le renouvellement intérieur (v. 16) qui aboutit à la gloire (Rom. VIII, 11). — καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν porte soit sur le verbe (WEISS), soit sur la notion collective αἰώνιον βάρος δόξης. Le κατὰ indique le mode, le εἰς marque le degré ou le terme : « d'une manière surabondante jusqu'à une surabondance toujours plus grande ». cf. ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, III, 18.

v. 18. — Le génitif absolu μὴ σκοπούντων ἡμῶν, après ἡμῖν, accentue l'idée mieux que ne le ferait le simple datif. Il indique la *condition* dans laquelle s'opère le mouvement de glorification dont a parlé le v. 17 : « en tant que nous ne regardons pas... » (Selon WEISS : la raison pour laquelle la θλίψις peut produire l'effet décrit au v. 17). Le datif τοῖς μὴ σκοποῦσιν aurait pour effet d'opposer les μὴ σκοποῦντες à d'autres, qui agissent autrement. — μὴ marque un

point de vue subjectif : « *vu que...* » — σκοπεῖν : « fixer les regards sur un but (σκοπός) ». Ce but n'est pas dans les choses qu'on voit, il est plus haut. Le regard de l'apôtre ne s'arrête pas au visible, c'est-à-dire à l'homme extérieur, qui passe, se détruit (διαφθείρεται, v. 16), mais il s'attache à ce qui demeure, se conserve, se renouvelle et s'augmente sans cesse, bien qu'encore invisible, c'est-à-dire la gloire, objet d'espérance, dont parle le v. 17. — μὴ βλέπομενα est dit au point de vue subjectif des ἡμεῖς : ces choses ne sont pas invisibles en elles-mêmes (on les verra un jour !), mais nous ne les voyons pas maintenant. Cependant, si on ne peut pas les voir (βλέπειν), on peut les viser (σκοπεῖν) par le regard de l'espérance, de la foi, qui est une vue intérieure.

Le v. 18^b indique la raison (γάρ) pour laquelle Paul agit comme il vient de le dire dans 18^a. — πρόσκαιρα : « ne durant qu'un temps », que jusqu'à la Parousie ; cf. 1 Cor. VII, 31. Ce qui doit passer avec le monde n'est pas digne d'être notre σκοπός (cf. 1 Jean II, 17). — αἰώνια : les choses éternelles, au sens absolu.

La pensée qui vient d'être développée dans IV, 16-18 se poursuit dans V, 1-10.

[Et d'abord : V, 1-5 : Certitude de posséder un nouveau corps. Cette certitude résout le contraste qui existe entre la misère extérieure et la gloire intérieure du ministère de Paul, entre le ἔξω ἄνθρωπος et le ἔσω ἄνθρωπος (BOUSSET)].

v. 1. — Le γάρ justifie l'affirmation triomphante de IV, 17 : « Nous pouvons dire cela, car nous savons que si..., même alors, nous avons... » — οἶδαμεν : Paul ne dit pas cela de tous les chrétiens en général ; il parle de lui et de ses collaborateurs, comme dans tout ce qui précède. « Nous savons » : « nous avons déjà les arrhes » (v. 5. 6). — ἐάν n'est synonyme ni de καὶ, « si même », ni de ὅταν, « au moment précis où il arrivera que ». Il signifie simplement : « s'il arrive que », ce qui laisse place à une autre possibilité : celle de la conservation du corps jusqu'à la Parousie. L'hypothèse introduite par ἐάν (qui présente sa réalisation comme tout à fait incertaine) est celle de la mort du corps : καταλνθῆ ne peut désigner autre chose ; c'est le point d'aboutissement du διαφθεῖρεσθαι (IV, 16) : A supposer même que ce διαφθεί-

ρεσθαι aille jusqu'à son terme, la mort, eh bien ! même alors, nous ne perdons pas courage (IV, 16), car nous savons...» — *οικία τοῦ σκηνους* : « une demeure qui a le caractère d'une tente », ou : « une demeure qui consiste dans une tente ». C'est évidemment le corps. Le mot *σκηνος* est employé aussi chez les classiques pour parler du corps. Cette image (en relation avec le métier de Paul ?) exprime la fragilité, la destination toute temporaire du corps ; ce n'est pas une demeure définitive. — Le terme *ἐπιγειος* n'implique pas encore cette notion de fragilité, mais veut dire simplement : « c'est dans cette demeure que nous séjournons et voyageons tant que nous sommes sur la terre ». Ce domicile terrestre s'oppose au domicile céleste (*ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, fin du v.) qui sera le nôtre quand notre vie sur la terre aura pris fin.

v. 1^b. — « Si ce cas a lieu, c'est-à-dire si le *καταλυθῆναι* se produit, eh bien ! nous avons... » — Le présent *ἔχομεν* exprime la possession de droit, non pas seulement à partir du moment de la mort, mais dès maintenant : c'est une possession idéale, qui ne devient réelle qu'à la Parousie. — *οικοδομὴν ἐκ θεοῦ* ne peut désigner, vu l'antithèse *οικία* dans 1^a, que le corps glorifié, et non pas la *οικία τοῦ πατρός*, dans laquelle les croyants entrent dès l'heure de la mort (HOFMANN, EWALD). Dans cette explication, qu'on appuie sur le présent *ἔχομεν*, la notion *οικοδομὴ ἐκ θεοῦ* ferait antithèse à celle de *γῆ* [implicitement comprise dans le terme *ἐπιγειος*], non à *οικία τοῦ σκηνους* (= *σῶμα*). Le terme *οικοδομὴ* oppose une demeure solide, un édifice en règle à la fragile tente qu'est le corps terrestre. — Les mots *ἐκ θεοῦ* se rattachent étroitement à *οικοδομὴν* : la solidité de cet édifice doit être réelle, car il est une création directe de Dieu (*ἐκ*). Sans doute le corps terrestre, lui aussi, vient de Dieu, mais indirectement, en passant par la génération naturelle. Le corps ressuscité est l'œuvre divine, le miracle de Dieu (Luc XX, 36 : *καὶ νῦν εἰσιν θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες*). — L'épithète *ἀχειροποίητον* insiste sur ce caractère de création divine et miraculeuse du corps glorifié, en opposition à la naissance naturelle du corps actuel. Cette épithète qui, à parler rigoureusement, ne convient pas au corps, est amenée par l'image de la maison. Le corps actuel a été représenté comme une

tente (*σκήνος*), ainsi une *οἰκία χειροποίητος*. Le corps glorifié est aussi une maison, mais une maison qui n'est pas bâtie par les hommes (les moyens naturels) ; elle est construite par la puissance miraculeuse de Dieu. Cela n'exclut pas, du reste, l'idée d'un germe existant dans le corps actuel, et d'une relation entre celui-ci et le corps futur (1 Cor. XV, 42 à 44). — *αἰώνιον* fait antithèse à l'idée de demeure passagère qui est contenue dans *σκήνος*. — *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* correspond et s'oppose à *ἐπίγειος*. Ces mots dépendent de *ἔχομεν* : le corps glorifié est là, dans le ciel, comme en réserve. Il ne faut, toutefois, pas prendre ce *ἔχομεν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* au pied de la lettre, comme si ce corps existait déjà, tout formé, nous attendant, pour ainsi dire en magasin ! La certitude de le recevoir, de le posséder, est exprimée par l'image d'un édifice déjà tout prêt. Cf. *ἔχειν θησαυρόν ἐν οὐρανοῖς* (Mtt. XIX, 21) et *ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται* (Col. III, 3). — Pour expliquer autrement le présent *ἔχομεν*, on a sous-entendu : « dès la mort », et on a supposé qu'il s'agit ici d'un état intermédiaire entre l'état actuel et l'état de gloire, entre la mort et la Parousie ; d'un corps intermédiaire, spirituel, caché et préparé sous l'enveloppe grossière du corps actuel, et qui sert d'organe à l'âme (laquelle, ainsi, n'est pas « nue ») dès le moment de la mort : ce corps intermédiaire serait l'enveloppe provisoire de l'âme, en attendant que celle-ci soit pourvue de son domicile éternel. Mais rien de tout cela ne se trouve dans le N. T., et dans notre passage l'expression *οἰκίαν... ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ne convient pas à cette interprétation, qu'exclut d'ailleurs positivement le terme *αἰώνιον*. — Nous retrouverons cette idée au v. 3.

Le v. 2 apporte une confirmation, une preuve (*γάρ*) du *οἶδαμεν* du v. 1 : « Nous le savons si bien, si certainement, que même (*καὶ γάρ* : « car aussi, car même »), dans ce corps actuel, nous soupirons après l'émigration dans notre domicile céleste ». Le corps glorieux, céleste, est si certain pour l'apôtre que déjà maintenant il y aspire et voudrait y entrer sans passer par la mort. Ainsi le v. 2 mentionne un fait nouveau, qui confirme le précédent (la déclaration du v. 1) : « Nous tenons si peu à notre corps actuel que même nous soupirons après un autre ! » — *ἐν τούτῳ* (sc. *τῷ σκήνῳ*) :

« pendant que nous sommes encore dans ce corps-ci [(ainsi LIETZMANN)], maintenant déjà », et non pas seulement quand le καταλυθῆναι sera réalisé ; cf. au v. 4 : οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήρει στενάζομεν. D'autres prennent ἐν τούτῳ au sens logique : *propterea*, cf. 1 Cor. IV, 4 (ainsi HOFMANN, RÜCKERT, [BOUSSET, BACHMANN]). Mais cette explication, dans laquelle ἐν τούτῳ porterait sur la fin du v. 1, est moins naturelle ; le v. 4 suggère autre chose. — στενάζομεν : c'est un fardeau que ce corps (v. 4), un corps d'infirmité et de souffrance (cf. Phil. III, 21 : « le corps de notre humiliation »). — ἐπιποθοῦντες explique le contenu de ce soupir (ἐπί marque la tendance du désir : πόθον ἔχειν ἐπὶ τι) : Paul désire revêtir son domicile céleste. — οἰκητήριον est l'équivalent de οἰκοδομή, οἰκία ἀχειροποίητος du v. 1^b, mais avec une nuance dans la pensée : ce domicile est maintenant considéré comme allant être occupé par son propriétaire ; ce n'est pas seulement une maison, c'est une habitation. — En employant le verbe ἐπενδύσασθαι, Paul change d'image : il passe de celle de demeure à celle de vêtement (qui se rapproche de celle de tente). Ce changement s'explique par ce que Paul va dire : il voudrait revêtir le corps nouveau par-dessus le corps actuel (v. 4). Or, on ne peut pas mettre et pour ainsi dire emboîter une maison sur une autre, mais on peut passer un vêtement sur un autre. Le terme ἐπενδύσασθαι ne peut signifier que : « revêtir le nouveau corps par-dessus l'ancien ». L'apôtre passe à la transformation glorieuse indiquée 1 Cor. XV, 50. ss., dans laquelle le φθαρτὸν τοῦτο (le corps même) doit revêtir (ἐνδύσασθαι) l'incorruptibilité, c'est-à-dire le corps glorifié. Dans notre passage, l'apôtre, revêtu de son corps terrestre, désire revêtir par-dessus ce dernier (ἐπενδύσασθαι) son nouveau corps glorifié. Il ne craint pas la mort (v. 1), mais il préfère la transmutation de la Parousie (v. 4), grâce à laquelle il serait, sans avoir à passer par le dépouillement, revêtu immédiatement de son nouveau corps, qui absorberait le corps actuel (cf. 1 Cor. XV, 53. 54 ; voir également le v. 4 de notre chapitre : ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, et 1 Cor. XV, 55 : κατεπόθη ὁ θάνατος), tandis que, dans le cas de la mort, il serait d'abord dépouillé de son corps, lequel serait détruit (καταλυθῇ, v. 1), puis, après un inter-

valle, revêtu de son nouveau corps. — Ce corps nouveau est appelé τὸ ἐξ οὐρανοῦ (= ἐκ θεοῦ, v. 1) et non plus ἐν τοῖς οὐρανοῖς (v. 1), car l'apôtre, encore vivant, est sur la terre et s'attend à le recevoir sur la terre, non dans le ciel : ce corps descend pour ainsi dire du ciel avec le Seigneur glorifié (Phil. III, 20. 21 ; 1 Cor. XV, 47. 48 ; 1 Thess. IV, 17).

v. 3. — A côté de la leçon εἴγε (ⲛ C K L P, presque tous les Minusc. et les Pères), admise par la plupart des modernes, on trouve la leçon εἴπερ (B D E F G), défendue par Weiss. La différence de sens n'est pas considérable. *Εἴγε* exprime plutôt la certitude : *siquidem*, « si du moins, comme on n'en peut douter. » Le γε accentue, distingue la notion (comme minimum ou comme maximum) soit dans le sens de *quidem*, *certe*, *saltem* (« ceci du moins est certain »), soit dans le sens de *etiam*, « ja ». (ὅς γε : « der ja », « der es ja ist, welcher », Rom. VIII, 32). *Εἴγε καί* : *siquidem etiam*, « si du moins certainement », et de là : « puisque », « attendu que ». D'autre part εἰ καί peut se traduire : *si etiam*, *si quoque*, *etsi licet*, « quoique ». Et ainsi εἴγε καί peut signifier « quoique certainement », « bien que » ; F. GODET traduisait : « si même certainement », « bien qu'assurément. » En revanche, εἴπερ exprime un léger doute : *si modo*, *si omnino*, « si seulement », « s'il en est bien ainsi ». Le περ (voisin de περὶ) indique que la notion doit être prise dans la plus grande généralité : *circiter*, *cumque*, allemand : « immerhin », « wenigstens », « ja ».

En outre, on peut lire soit ἐνδυσάμενοι (avec ⲛ B C E K L P Vulg. Syr. Copt.), soit ἐκδυσάμενοι (avec D F G Ital. Tert. Chrys. Marcion).

La leçon ἐνδυσάμενοι est admise par la grande majorité des modernes [y compris BACHMANN et LIETZMANN]. Voyons si elle donne un sens satisfaisant.

1. Les v. 2 et 4 conduisent à une première interprétation : ἐνδυσάμενοι signifie « revêtus du corps actuel », en opposition à ἐπενδύσασθαι (v. 2) qui désigne le revêtement du corps glorieux. Et γυμνοί s'oppose à ἐνδυσάμενοι : « nus, c'est-à-dire dépouillés du corps (par la mort) ». Le sens du v. 3 serait donc : « si du moins nous sommes, lors de la Parousie, trouvés encore vêtus (du corps actuel), encore en

vie, et non pas déjà nus, c'est-à-dire dépouillés de notre corps par la mort (l'âme sans corps est nue) » ; le désir exprimé au v. 2 se réalisera si l'apôtre est trouvé vivant encore au moment de la Parousie (BENGEL, J. MÜLLER). Mais le participe *aoriste* ἐνδυσάμενοι décide contre cette explication. Il n'est pas possible de faire de ἐνδυσάμενοι un attribut (parallèle à γυμνοί) qui désignerait l'état ; l'aoriste indique un acte momentané. Le participe ἐνδυσάμενοι doit donc nécessairement être lié au sujet du verbe : « si du moins (ou : puisque), ayant été revêtus, nous ne serons pas trouvés nus ». Et par conséquent, la construction qui met une virgule après ἐνδυσάμενοι ne convient pas. Il faudrait le parfait ἐνδεδυμένοι¹. Quant à lier ἐνδυσάμενοι (entendu comme on l'entend dans cette interprétation) au sujet (« si, ayant été vêtus de notre corps actuel, nous ne serons pas trouvés nus »), cela ne donne aucun sens.

2. Une autre explication est celle qui voit dans le ἐνδυσάμενοι la reprise de l'idée ἐπενδύσασθαι du v. 2 (revêtement du corps nouveau). REUSS, par exemple, traduit : « puisque (εἵπερ) après l'avoir revêtu, je ne serai pas trouvé nu, c'est-à-dire dans l'impossibilité de vivre, mais je me trouverai, au contraire, vêtu ». Ce sens est aussi celui de WEISS, WEIZSÄCKER, HEINRICI, [LIETZMANN]. Le « puisque » justifie le désir ardent (ἐπιποθοῦντες) du v. 2 : « nous désirons... parce qu'alors nous sommes garantis contre toute γυμνότης. » Mais le v. 1 ne donne-t-il pas déjà cette garantie ? Pourquoi répéter ? Le καὶ ne trouve pas d'explication dans ce sens. — MEYER, KLÖPPER entendent plutôt : « si du moins (εἴγε), comme cela est certain, nous sommes trouvés (quand la Parousie aura lieu) déjà revêtus de notre corps céleste, et non pas nus, privés de corps ». (ἐνδυσάμενοι est pris comme attribut, parallèle à γυμνοί, comme dans l'interprétation de BENGEL). Mais cette explication est inadmissible. Elle suppose que la transmutation a lieu avant que le Seigneur paraisse, pour que les transmués puissent se porter au-devant de lui (1 Cor. XV, 51, 52 ; 1 Thess. IV, 17).

¹ Ceci condamne également le sens : « trouvés vêtus de Christ, et non pas nus. » (Voir plus loin sous chiffre 3).

Cela n'est pas faux, sans doute (cf. le passage cité de 1 Thess.), mais on ne voit pas sur quoi porterait le *si*. — Si l'on fait de *ἐνδυσάμενοι* la reprise de *ἐπενδύσασθαι* du v. 2, on pourrait encore, avec CHRYSOSTOME, THÉODORE, USTERI, BONNET (qui mélange ensuite ce sens avec le sens moral de *ἐνδυσάμενοι*, et qui d'ailleurs fait de ce participe l'attribut de *εὐρεθησόμεθα*), essayer d'entendre *γυμνοί* dans le sens de « privés de la gloire, privés du corps glorieux », comme le sont les méchants. Le sens serait : « si du moins, tout en étant ressuscités (revêtus), nous ne sommes pas (en un autre sens) trouvés nus » (cf. Phil. III, 11 : *εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*, ainsi que Matth. XXII, 11. s. : la robe de noces, et Apoc. III, 18 : les vêtements blancs qui doivent recouvrir la nudité ; voir aussi Dan. XII, 2 : les uns pour une vie éternelle, les autres pour une infamie éternelle). EWALD propose un sens analogue, emprunté à THÉODORE DE BÈZE : « si, après avoir été ressuscités, nous ne sommes pas trouvés nus, c'est-à-dire coupables, comme Adam et Ève » ! — Mais ces interprétations de *γυμνοί* sont impossibles ; *γυμνοί*, opposé à « revêtus d'un corps », ne saurait signifier ni « privés de gloire », ni « coupables ».

3. Toutes ces difficultés ont conduit plusieurs exégètes à prendre les images dans un *sens moral* (CALVIN, OLSHAUSEN, etc.) : « si du moins nous sommes trouvés ayant revêtu Christ, et non pas nus, c'est-à-dire dénués du vêtement du salut ». Ce sens rendrait bien compte de la restriction *εἴ γε καί*. Et l'image « revêtir Christ » se retrouve Rom. XIII, 14 : *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*, cf. Phil III, 9 : *εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ*. Mais ne faudrait-il pas dans notre passage : *ἐνδυσάμενοι Χριστόν*? Et comment *ἐνδυσάμενοι*, avec ce sens moral, pourrait-il être la reprise de *ἐπενδύσασθαι* (v. 2), qui a bien, semble-t-il, le sens physique ? Il faudrait voir dans *ἐπενδύσασθαι* l'idée du revêtement extérieur, glorieux, par-dessus le revêtement intérieur, spirituel, moral, désigné par *ἐνδυσάμενοι*. Mais en tout cas, on devrait modifier la traduction ci-dessus (qui prend *ἐνδυσάμενοι* comme attribut) et lui donner la forme suivante : « si du moins, ayant revêtu Christ, nous ne sommes pas trouvés nus. »

Somme toute¹, la leçon *ἐνδυσάμενοι* ne donne pas de sens acceptable, simple, clair. On tombe toujours dans la subtilité.

Essayons donc de la leçon *ἐκδυσάμενοι*, admise déjà par GRIESBACH, puis par SABATIER et F. GODET (dans la *Revue chrétienne*, 1894), et enfin par BOUSSET.

Le sens est alors : « puisque certainement » (SABATIER)², ou : « bien que certainement » (F. GODET)³, « même ayant été dépouillés (le *καί* peut porter sur *ἐκδυσάμενοι*), c'est-à-dire même s'il en était autrement que je ne le désire en souhaitant le revêtement, la transmutation de la Parousie (v. 2), nous ne serions pourtant pas trouvés nus, privés de corps. »

SABATIER entend ces derniers mots dans ce sens : que dès le moment de la mort, Paul sait qu'il sera revêtu d'un corps ; au dépouillement succèdera immédiatement le revêtement glorieux, c'est-à-dire la *résurrection*, le corps dont il a parlé v. 1. SABATIER presse le présent *ἔχομεν*, dans lequel il voit un présent réel : dès l'instant de la mort, nous avons ce corps. SCHMIEDEL donne la même explication, tout en lisant *ἐνδυσάμενοι*. Ces interprètes admettent un changement dans les idées de l'apôtre. Dans 1 Cor. XV encore, comme dans 1 Thess., Paul plaçait la *résurrection* lors de la Parousie. L'expérience dont il parle dans 2 Cor. I, 8-11, lui a fait sentir mieux le lien indissoluble qui l'unit au Christ vivant, et il lui est devenu clair qu'il ne peut y avoir interruption dans cette vie avec Christ qui est la sienne, même par la mort, et que son entrée dans la gloire suivra immédiatement sa mort (s'il meurt avant la Parousie). Cette conception aurait pour effet de rendre *inutile* (pour tous les chrétiens) la *résurrection* finale, le jugement, etc. — Mais ceci est en contradiction avec une foule d'assertions subséquentes de

¹ [Nous devons mentionner ici la très intéressante explication de BACHMANN, dont l'auteur ne pouvait pas encore tenir compte. BACHMANN (p. 228) propose de regarder le *εἰ* comme interrogatif, et il traduit (p. 229) : « Nous poussons des soupirs, (nous demandant) si nous serons vraiment trouvés vêtus et non pas nus. »]

² SABATIER : « J'y aspire — et avec raison — *puisque* même la mort ne m'en privera pas. »

³ F. GODET : « J'y aspire dès maintenant, *bien que*, si même je passe par la mort, je sois sûr de n'en être pas privé. »

l'apôtre ; cf., par exemple, 2 Cor. V, 10 (*jugement universel*) ; Phil. III, 20. 21, où Paul rattache expressément à la Parousie la *résurrection* de son corps. BOUSSET objecte avec raison (p. 161) qu'on ne peut attribuer à Paul un changement d'idées si brusque (entre 1 et 2 Cor.), ni le rejet de toute l'eschatologie juive (résurrection et jugement universel final).

Selon F. GODET, Paul est certain que même s'il passe par le dépouillement de la mort (*ἐκδυσάμενοι*), il ne sera pourtant pas trouvé *nu*, privé de tout organe d'action et de vie. F. GODET en vient ainsi à l'idée d'un état ou corps *intermédiaire*, d'un organe provisoire, entre la mort et la résurrection (Parousie), organe formé sous l'enveloppe du corps actuel. Cette idée était déjà celle d'AUBERLEN, de SCHNECKENBURGER, etc. (voir MEYER-HEINRICI, p. 179. s., Anmerk. I.). Mais elle n'a aucun point d'appui dans le N. T. ; on l'imagine de toutes pièces pour sortir d'embarras.

Conclusions ¹. Il faut poser d'emblée :

1^o que *γυμνός* ne peut se rapporter qu'à la *privation du corps*. Ce terme est l'antithèse évidente de l'idée d'être vêtu ou revêtu, qui se rapporte, v. 2 et v. 4, au corps, et qui ne peut se rapporter à autre chose au v. 3. L'application à la vie morale (revêtir Christ, etc.) n'a rien à faire dans ce contexte. La « nudité » est l'état misérable des âmes sans corps ; cf., chez les anciens, les ombres, les mânes, et dans l'A. T., les Rephaïm dans l'Hadès.

2^o que *ἐκδυσάμενοι*, si c'est la vraie leçon, ne peut pas se rapporter au corps actuel (il faudrait alors le prendre comme attribut de *ἐσθροδυσόμεθα*, ce qui est impossible), mais seulement au corps futur ; *ἐκδυσάμενοι* ne fait donc pas antithèse au *ἐπενδύσασθαι* du v. 2, mais reprend cette idée ; — et que *ἐκδυσάμενοι*, si on lit ainsi, ne peut se rapporter qu'au corps *actuel* et au dépouillement qui a lieu au moment de la *mort*.

3^o que l'idée de ne pas être trouvé nu ne peut se rapporter dans l'avenir qu'au moment de la *Parousie*, et non à celui de la mort, puisque cette dernière interprétation oblige ou bien

¹ Voir HOLTZMANN, *Neutest. Theologie*, II, p. 197-199, note [2^{me} éd., p. 220-221, note].

à placer la résurrection déjà à l'instant de la mort (SABATIER), ou bien à imaginer le corps intermédiaire (F. GODET), deux hypothèses contraires à l'enseignement de Paul dans ses autres épîtres.

Si on adopte la première leçon, la plus généralement admise, une seule interprétation est possible, selon moi, entre toutes celles que nous avons indiquées ; c'est celle de REUSS, KLÖPPER, HEINRICI, WEISS, etc., [LIETZMANN], qui fait de la phrase du v. 3 l'explication ou la justification du ἐπιποθοῦντες : « puisque (= si du moins, si réellement), ayant été revêtus (de ce corps glorieux, v. 2), nous ne risquons plus d'être trouvés nus ». Sens : « La mort ne pourra plus nous dépouiller, si une fois nous sommes glorieusement transmués ». Mais cette idée me paraît oiseuse : il va sans dire que si Paul a été transfiguré à la Parousie, il est à l'abri de toute γυμνότης. D'ailleurs, n'était-il pas garanti contre cette « nudité » même en cas de mort : la résurrection (v. 4) ne l'assurait-elle pas qu'il ne serait pas trouvé nu, n'aurait pas à se présenter nu devant le Seigneur à la Parousie ? cf. 1 Thess. IV, 16. 17, où les morts ressuscitent préalablement (avant même la transmutation des vivants) pour être enlevés avec eux au devant du Seigneur. Ce sens ne me satisfait donc pas. MILL jugeait les essais d'explication de la leçon ἐνδυσάμενοι « pleraque absurda, omnia dura, coacta et incongrua » ¹.

Si on admet la leçon ἐκδυσάμενοι, avec MILL, GRIESBACH, REICHE, RÜCKERT, SABATIER, F. GODET, et en dernier lieu BOUSSET, je ne puis accepter ni l'explication de SABATIER, ni celle de F. GODET. Je ne vois de possible que celle de BOUSSET, déjà proposée par KLING (« Studien u. Kritiken », 1839) et même par CHRYSOSTOME (MEYER-HEINRICI, p. 480) : « Nous désirons avec ardeur être revêtus par-dessus (étant vivants à la Parousie)..., (et ce désir sera certainement en ce cas accompli) puisque certainement (ou : attendu que), même ayant été dépouillés (par la mort), nous ne nous trouverons pourtant pas (nous ne serons pas trouvés) nus (quand le Seigneur viendra), puisque nous serons à ce moment-là (avant de paraître

¹ [L'auteur aurait sans doute rejeté aussi l'explication de BACHMANN (voir plus haut, p. 460, note 4), qui fait de ἐνδυσάμενοι l'attribut de ἐδρεθησόμεθα.]

devant lui) revêtus de notre corps *ressuscité* ; nous sommes, à défaut de la transfiguration désirable amenée par la Parousie, sûrs de notre résurrection ; de sorte que, dans un cas comme dans l'autre, nous ne serons pas dans un état de nudité. » — Je modifierais toutefois cette interprétation de BOUSSET en traduisant *εἴτε καί* par « quoique », ou : « bien que » (KLING et aussi F. GODET), sens tout à fait possible, nous l'avons vu ; le lien logique avec le v. 2 apparaît plus clairement : « Nous désirons surtout être revêtus (sans mourir) lors de la Parousie, quoique à la vérité [nous soyons certains que], même si¹ nous avons été dépouillés par la mort, nous ne paraîtrons pourtant pas nus, sans corps, au jour du Seigneur, puisque Dieu nous donne(ra) le corps ressuscité. » C'est donc l'idée du v. 1 (domicile céleste préparé pour le cas de mort) qui reparaît ici comme consolation pour l'apôtre au cas où il n'atteindrait pas la Parousie : la résurrection le dédommagerait de la transmutation. Dans la traduction de BOUSSET (« puisque »), il y a une espèce d'*a fortiori* : « si, même dépouillés (morts), nous avons la certitude de n'être pas nus quand le Seigneur viendra, à plus forte raison sommes-nous sûrs que si nous sommes encore vêtus (vivants) alors, nous serons "vêtus par-dessus", nous recevrons le corps glorieux ». Si la vie de Christ glorifié a la puissance de vaincre la *mort*, à plus forte raison aura-t-elle celle de glorifier, transformer (revêtir) la *vie* ! Avec notre traduction (« quoique »), l'idée est simplement que l'un console de l'autre, si celui-ci manque.

Mais alors, que dire de l'*intervalle* entre la mort et la Parousie ? Comment Paul, qui craint tellement la « nudité », la privation d'un organe de vie, peut-il accepter cet intervalle ? Ce que l'apôtre redoute, c'est l'état de *γυμνότης* ; voilà pourquoi il a un si grand désir de vivre jusqu'à la Parousie, afin d'échapper à ce dépouillement de la mort. Il devra, après tout, s'il n'atteint pas à la Parousie, passer par cet état, connaître la nudité de la mort ! — On peut répondre que cela sera en tout cas très court, que cela ne compte pas, vu la

¹ [L'auteur semble rattacher le *καί* à la fois d'une part à *εἴτε* et d'autre part à *ἐκδυσόμενοι*.]

proximité de la Parousie, et que l'essentiel pour Paul, c'est de n'être pas trouvé, quand le Seigneur paraîtra, dans un état de « nudité » (privation de corps, d'organe de vie) qui ne lui permettrait pas d'entrer avec Christ dans la gloire, qui l'empêcherait de participer à la vie du royaume futur. La résurrection (v. 1 et 3) le garantit contre ce danger. Cela est vrai. Mais il reste néanmoins toujours un point noir, c'est-à-dire le temps plus ou moins long qui s'écoulera entre la mort et la Parousie et pendant lequel Paul sera *γυμνός* ! Eh bien ! les versets suivants nous montreront comment l'apôtre triomphe de cette crainte, [de la perspective de cette douloureuse expérience que peut-être il devra faire.

Le v. 4 reprend l'idée du v. 2 pour la préciser (cf. le rapport de IV, 10 à IV, 11). — *καὶ γάρ* confirme la déclaration du v. 2 : « Oui, nous gémissons, car aussi (ou : et en effet) nous sommes sous le poids. » Cette idée de poids (*βαρούμενοι*) est une idée nouvelle. — *οἱ ὄντες* a l'accent : « déjà maintenant, pendant que nous sommes encore ». — *ἐν τῷ σκηνῇ* : dans la tente déterminée dont il a été parlé au v. 2 (*ἐν τούτῳ*). D E F G It. Vulg. Syr. Copt. ajoutent *τούτῳ*. — Il s'agit toujours de Paul et de ses compagnons, et non pas de tous les chrétiens, comme le veut WEISS. — *βαρούμενοι* doit être rapporté au poids du corps, lourde tente (comme celle du soldat) que Paul doit porter et qu'il ne porte qu'en gémissant, à cause de toutes les misères dont le corps est la source (cf. I, 8 : *ἐβαρύνθημεν ὑπὲρ δύναμιν*, en parlant d'un danger de mort physique). L'apôtre est accablé du poids des infirmités et souffrances présentes et soupire après une délivrance (cf. Phil. I, 23 : *τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῶσαι*). Dans ce sens (HOFMANN, KLÖPPER, etc.) *βαρούμενοι* indique la cause du soupire. Selon MEYER *βαρούμενοι* indiquerait le contenu du soupire : « Nous soupirons de ce que nous sommes accablés », ou : « Nous soupirons, accablés que nous sommes de ce que... » Et le *ἐφ' ᾧ* (équivalent de *ἐπὶ τούτῳ ὅτι, propterea quod, quia*, cf. Rom. V, 12) désignerait la cause¹, la raison de ce poids : « accablés parce que nous désirons non pas...

¹ [De même : SCHMIEDEL, MEYER-HEINRICI, BOUSSET, BACHMANN, LIETZMANN ; cf. BLASS § 43, 3.]

mais... ». Ce qui pèserait à l'apôtre, ce serait la possibilité de voir à chaque instant son corps brisé par la mort, de devoir ἐκδύσασθαι : il a une antipathie contre ce dépouillement qui le menace ; de là son gémissement. Mais il est difficile d'accorder cela avec le v. 8, où Paul exprime le désir de mourir. — Dans notre interprétation de βαρούμενοι, qui nous semble beaucoup plus naturelle, le ἐφ' ᾧ ne peut pas signifier « parce que ». Il faut, avec HOFMANN, KLÖPPER, le rendre par : « sur le fondement de quoi », « en raison de quoi », sens qui, à la vérité, n'est pas fréquent en grec classique. L'idée est : « Nous gémissons, en raison de quoi (cependant) nous ne désirons pas mourir, mais... », c'est-à-dire : « Nous gémissons, toutefois ce n'est pas pour nous une raison de désirer mourir... » — οὐ θέλομεν indique le désir, le souhait : « notre sentiment naturel n'est pas le désir d'être dépouillés (ἐκδύσασθαι : la mort), mais bien plutôt d'être revêtus de notre céleste domicile (ἐπενδύσασθαι : la transmutation à la Parousie) ». Être revêtu du corps nouveau de la Parousie, voilà ce que l'apôtre souhaite ; quant à la mort, il ne la désire pas, lors même qu'elle serait pour lui une délivrance. Ainsi son gémissement ne devient pourtant pas pour lui une aspiration à la mort. Si toutefois celle-ci a lieu, il l'accepte, la préfère même à la vie, car il ne sait la compensation (v. 8). Mais son vrai désir est autre : c'est d'être trouvé vivant par la Parousie. Le poids de la vie le fait gémir, mais il ne soupire pourtant pas après la mort qui l'en affranchirait : il désire bien plutôt que la Parousie arrive avant sa mort. — ἵνα καταποθῇ : alors le sombre passage, la dissolution violente de la mort lui serait épargnée, la vie divine absorbant le vieux corps et y substituant le nouveau sans que Paul ait eu à traverser cette crise ! Cf. 1 Cor. XV, 53. 54, qui cite Esaïe XXV, 8, non pas d'après les LXX (κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας), mais d'après Théodotion (κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῆκος).¹

¹ [Cette exégèse des v. 3 et 4 est assurément ingénieuse et intéressante. Mais est-elle à l'abri de toute critique ? Et n'y aurait-il pas des raisons sérieuses de contester, par ex., la préférence donnée à la leçon ἐκδυσάμενοι, ou la traduction de εἴγε καί, ou l'explication du φ' ᾧ ?]

v. 5. — Le *δέ* est progressif ; il marque une gradation : « Or, celui qui... » L'apôtre indique le *fondement* de son espérance (v. 2. 4), qui n'est pas un vain désir, mais une certitude (*οἶδαμεν*, v. 1. ; *εἰδότες*, IV, 14) : « C'est Dieu lui-même qui nous a préparés pour cela ! » — *εἰς αὐτὸ τοῦτο* : pour ce *ἐπενδύσασθαι*, pour ce triomphe de la *vie* absorbant la mort (v. 4). — *κατεργασάμενος*, cf. le *κατεργάζεται ἡμῖν* de IV, 17. L'aoriste doit être préféré au présent (*κατεργαζόμενος*) qu'on trouve dans D E F G It. Vulg. Cette préparation a eu lieu par toute l'œuvre rédemptrice au moyen de laquelle se réalise la destination divine des fidèles. — 5^b ajoute la *preuve* ou la *garantie* que c'est bien Dieu lui-même qui prépare les fidèles à ce triomphe (v. 5^a), ou bien : que Dieu mènera certainement cette œuvre à bonne fin. Le *don de l'Esprit*, c'est le *gage* (I, 22) ; la vie de l'Esprit en nous est la garantie de la possession du corps glorieux (corps pneumatique, 1 Cor. XV) ; cf. Rom. VIII, 11 : la résurrection *en vertu* de la possession de l'Esprit (*διὰ τὸ ἐνοικοῦν .. πνεῦμα ἐν ὑμῖν*). — *τοῦ πνεύματος* est un génitif d'apposition.

Les v. 6-10 indiquent quels sont les *effets* (*οὖν*) de la certitude que l'apôtre a développée dans v. 1-5.

v. 6. — *Premier effet* : garder bon courage, quoi qu'il arrive. — *θαρρεῖν*, *bene spero confido*, *audax sum*, est le contraire de *ἐγκακεῖν*, de sorte que *θαρροῦντες* correspond, sous forme positive, affirmative, au *οὐκ ἐγκακοῦμεν* (négatif) de IV, 16 : « Ayant donc toujours bon courage, bravant les souffrances, quelles qu'elles soient ». *Πάντοτε* : en toutes circonstances, tous les jours, ce courage se renouvelle (IV, 8-11). — Il y a anacoluthie : la phrase commencée v. 6 est interrompue par le v. 7, et la construction se brise ; mais l'idée de *θαρροῦντες* est reprise dans le *θαρροῦμεν* du v. 8. L'idée principale, que Paul avait en vue dès le début de la phrase, est celle de *εὐδοκοῦμεν* (v. 8). — *καὶ εἰδότες* sert aussi, comme *θαρροῦντες*, à motiver le *εὐδοκοῦμεν* du v. 8 : « Pleins de confiance sur l'issue finale et sachant d'ailleurs que... » — *ἐνδημοῦντες* : « tant que nous habitons dans notre corps comme dans notre patrie » (*ἐνδημεῖν* = « être chez soi, dans son pays, au milieu de son peuple »). — *ἐκδημοῦμεν* : « nous sommes en exil loin du Seigneur, nous appartenons à une autre sphère que

lui » (*ἐκδημεῖν* = « émigrer », puis : « vivre en émigré, en exilé ») ; « nous sommes éloignés de lui, auprès duquel est notre vraie patrie ». Cf. Phil. I, 23 (« déloger pour être avec Christ ») ; III, 20 (« notre *πολίτευμα* est aux cieux »). Le demeurer en vie jusqu'à la Parousie, qui est le désir de Paul (v. 2. 4), a donc aussi son côté sombre (WEISS) ; et ceci explique la préférence exprimée au v. 8 pour un départ plus prochain.

Le v. 7 forme une parenthèse qui doit démontrer la vérité du *ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου* : « Eten effet, notre vie actuelle, ici-bas, est bien un exil, car elle n'est pas telle que nous puissions voir le Seigneur ou les choses invisibles, les glorieuses réalités célestes, comme nous les verrions si nous étions réunis avec le Seigneur (*ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*, v. 8) ; pour le moment, nous en sommes réduits à croire ». Cette condition de notre existence actuelle est marquée par *διὰ πίστεως* : *πίστις*, voilà la sphère dans laquelle se meut notre vie morale et religieuse ici-bas. Tant que nous sommes dans ce monde, nous ne pouvons saisir l'invisible que par la foi. (Cf. dans le grec classique les expressions : *διὰ δικαιοσύνης ἔναι*, *πορεύεσθαι διὰ τῶν ἡδονῶν*, et dans Apoc. XXI, 24 : *περιπατήσουσιν διὰ τοῦ φωτός*). Mais c'est là un état provisoire. Nous attendons mieux ! — *οὐ διὰ εἶδους* : le mot *εἶδος* n'est pas synonyme de *ᾄψις* et ne doit pas être traduit par « vue ». Il signifie toujours : « forme, figure extérieure, image » (Vulg. : *per speciem*). Il s'agit de la forme, de la figure qu'ont les choses invisibles dans leur vraie réalité (Christ dans sa *δόξα*). *Διὰ* signifie : « nous ne marchons pas au milieu de ces formes véritables des choses divines, elles ne nous entourent pas encore de leur rayonnement lumineux ; nous ne les contemplons pas *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* (1 Cor. XIII, 12) ; elles sont pour nous des *μὴ βλεπόμενα* » (IV, 18). Ainsi : « Nous nous mouvons dans la sphère de la foi, non dans celle des formes, des réalités visibles. » Cf. REUSS : « Ma vie présente est celle d'un croyant et non celle d'un voyant. » Tous les autres traduisent : « par la foi... non par la vue ». ¹ —

¹ [Nous avons cru pouvoir garder cette traduction usuelle qui, au fond, exprime la même pensée que la paraphrase à laquelle l'auteur a recours.]

Quelques interprètes (TITTMANN, LIPSIUS, voir dans OSIAN-
DER) appliquent à tort *εἶδος* aux choses visibles de ce
monde : « Nous ne sommes pas dominés par la *externa*
(*vana rerum species*) » (IV, 18). Il est faux également d'en-
tendre *εἶδος*, comme le fait HOFMANN, d'une forme exté-
rieure glorieuse qui sera un jour *la nôtre*, mais que *nous*
ne portons pas encore (*οὐ διὰ εἶδους*) ; cette forme exté-
rieure à venir s'opposerait à la vie intérieure, spirituelle,
qui est actuellement la nôtre, à savoir la foi (cf. 1 Jn. III, 2 ;
Col. III, 3. 4).

v. 8. — Après la parenthèse du v. 7, Paul reprend le
θαρροῦντες du v. 6 sous forme du verbe principal (*θαρροῦ-*
μεν) pour l'affirmer plus énergiquement et l'opposer au *περι-*
πατοῦμεν du v. 7 ; le *δέ* est adversatif : cette condition de la
vie actuelle marquée par le *διὰ πίστεως*, condition difficile,
pénible, entraînant toutes sortes d'épreuves et de privations,
pourrait inspirer à Paul du découragement, du méconten-
tement... Mais non ! « Au contraire, dit-il, *θαρροῦμεν* ! » Cf.
pour ce *δέ* dans l'apodose avec l'anacoluthé, le *νυνὶ δέ* de
Col. I, 21. — *καὶ εὐδοχοῦμεν* ajoute une nouvelle idée au
θαρροῦμεν ; c'est le *second effet* de la certitude affirmée dans
v. 1-5 : « Nous sommes toujours pleins de courage » (1^{er} effet) ;
« il y a plus, notre courage va jusqu'à non seulement accep-
ter, mais désirer la mort ! » — *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος* (= le
ἐκδύσασθαι du v. 4) ne peut désigner que la *mort* (en oppo-
sition au *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι* du v. 6), et *ἐνδημῆσαι*
πρὸς τὸν κύριον, l'entrée immédiatement après la mort dans
le ciel, auprès du Seigneur (Phil. I, 23). Il s'agit ici d'une
habitation avec le Seigneur qui succède immédiatement à la
mort (cf. Luc XXIII, 43 : « Tu seras aujourd'hui avec moi
dans le paradis »), et non pas d'un état de sommeil, d'attente
dans le séjour des morts (Apoc. XIV, 13 : « Heureux les
morts... ») — Les deux aoristes indiquent l'*acte* de sortir
et d'aller. Les deux infinitifs dépendent uniquement de
εὐδοχοῦμεν, et non de *θαρροῦμεν* qui est employé absolu-
ment. — On a voulu appliquer ce qui est dit ici à la trans-
mutation produite par la Parousie, afin d'éviter la contra-
diction avec le v. 4 (*οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι*). Mais, dans la
transmutation, on ne se sépare pas du corps (v. 2 et 4 :

ἐπενδύσασθαι) et on ne s'en va pas tout d'abord dans le ciel, puisque le Seigneur en descend.

Mais comment concilier ce désir de mourir, que Paul formule dans notre v., avec la répugnance pour la mort exprimée au v. 4 ? Son premier désir est d'être revêtu (glorifié, sans mourir). Mais il sait que diverses circonstances peuvent retarder la Parousie (qu'il croit pourtant prochaine, voir 2 Thess. II), et si l'exil doit se prolonger trop, alors, malgré sa préférence absolue pour le ἐπενδύεσθαι, il préfère mourir plutôt que vivre (μᾶλλον, préférence relative), afin d'être avec Christ. En ce cas, la mort lui apparaît comme un gain (Phil. I, 21). Remarq. que son désir de mourir n'a pas pour motif le besoin de s'affranchir des souffrances du corps (puisqu'il dit, au contraire, θαρροῦμεν et puisqu'il a nié ce motif au v. 4 : ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν, voir à ce verset), mais celui d'être avec le Seigneur. La certitude qui se présente à son esprit d'une communion plus parfaite avec Christ, immédiatement après la mort, lui fait accepter l'idée de dépouillement, de mort, devant laquelle il reculait (v. 2, v. 4) préférant vivre jusqu'à la Parousie. Il y a chez lui comme une hésitation, un combat : il préfère la transmutation, mais il ne repousse pas la mort, et il préfère même celle-ci à la condition présente. L'apôtre traverse une lutte analogue dans Phil. I, 22-24, où il est partagé entre le désir personnel de mourir et le désir de vivre pour son œuvre.

v. 9. — Conséquence de ce que Paul vient de dire sur ses dispositions et ses espérances. Le διὸ καὶ peut se rattacher directement à l'idée d'habiter auprès du Seigneur, exprimée à la fin du v. 8 : « mais il faut pour cela lui être agréable ». Ou bien, d'une manière plus générale, on peut sous-entendre (avec WEISS) : « Dans cette hésitation, dans cette lutte entre mes propres désirs qui s'opposent l'un à l'autre selon le point de vue qui les fait naître, je n'ambitionne qu'une chose, c'est d'être agréable au Seigneur, soit vivant, soit mort. » — φιλοτιμούμεθα : « c'est l'objet de notre ambition. » BENDEL : *Haec una ambitio legitima*. Il s'agit de « chercher la gloire qui vient de Dieu » (Jn. V, 44). Il y a une τιμὴ à obtenir (Rom. II, 10). — Les mots εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, comme qu'on les explique, doivent être

liés à *εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*, non à *φιλοτιμούμεθα* : « Nous ambitionnons de lui être agréables dans quelque condition qu'il nous trouve quand il viendra, soit vivants, soit morts. » Les participes présents intransitifs indiquent l'état, non l'action. Pour l'idée, comp. Rom. XIV, 7. 8. — On peut sous-entendre ou bien *ἐν τῷ σώματι* et *ἐκ τοῦ σώματος*, comme font la plupart, ou bien *πρὸς τὸν κύριον* et *ἀπὸ τοῦ κυρίου*. Cela revient à peu près au même pour le sens. Mais il est beaucoup plus naturel de penser au *corps*, puisque dans les versets précédents il a été question de savoir si Paul sera dans son corps ou hors de son corps, s'il sera trouvé vêtu ou dépouillé, etc. ; c'est l'idée de *σῶμα* qui est prépondérante dans tout le passage (v. 6. 8. 10.). — *εὐάρεστοι* : lors de la comparution devant son tribunal, où tous seront cités, les vivants et les morts (Rom. XIV, 10). Pour arriver à ce *εὐάρεστοι*, objet de l'ambition chrétienne, il faut l'effort persévérant dont Paul parlera VII, 1 : *ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην*. Voilà le *φιλοτιμούμεθα* !

v. 10. — « Car (*γάρ*) il y a pour nous tous un examen à subir ! » — *τοὺς πάντας ἡμᾶς* désigne tous les chrétiens. Il n'y a pas d'exception ; cf. Rom. XIV, 10. — *φανερωθῆναι* a une autre portée que le *παραστήσει* de IV, 14 ; il s'agit du jugement suprême, de la pleine manifestation des actes et des sentiments intimes, des pensées et des mobiles secrets qui nous ont fait agir et que les apparences ont déguisés ici-bas ; cf. 1 Cor. IV, 5 : *ὥς ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν*. Ce *φανερωθῆναι* renferme une allusion aux manœuvres honteuses des adversaires de l'apôtre (ch. XII et XIII) et peut-être (KLÖPPER) une apologie de sa doctrine, qu'on accusait de légèreté antinomienne : Paul lui-même n'aura pas de privilège, ne sera pas excepté du jugement. Ce jugement n'est pas un jugement individuel au moment de la mort, mais le jugement universel, final, qui aura lieu lors de la Parousie (expressément mentionnée dans le passage parallèle 1 Cor. IV, 5). L'image *ἐμπροσθεν τοῦ βήματος* ne convient qu'à ce jugement. Image solennelle, propre à faire trembler ceux qui marchent dans des sentiers tortueux. — *κομίσεται* : Le verbe *κομίζω* signifie : *curo, procuro, porto*,

fero, « emporter » ou « apporter » ; au moyen : *mihi aufero*, *accipio*, *consequor*, *recipio*, *recupero*, ici : « recevoir (en récompense, en restitution) ce qu'on a fait, c'est-à-dire recevoir la rétribution de ce qu'on a fait ». Notre conduite, nos actes sont comme un *dépôt*, que nous retrouvons, qui nous est rendu, restitué ; cf. Éph. VI, 8 : *ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου*. — *ἕκαστος* : « chacun pour soi » ; cf. Rom. XIV, 12 : *ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ*. — *τὰ διὰ τοῦ σώματος*, scil. *πραχθέντα* : « les choses dont le corps a été l'instrument. » Cf. Platon : *αἰσθήσεις, ἡδόναι αἱ διὰ τοῦ σώματος*. — Quelques Pères, OSIANDER, entendent ici par *σῶμα* le corps ressuscité, dans lequel on recevra cette rétribution. Mais alors le *τά* ne s'explique pas : il faudrait simplement *διὰ τοῦ σώματος*, sans *τά*. Dans le contexte il ne peut s'agir que du corps actuel. — Certains Pères et plusieurs Versions¹ lisent *τὰ ἴδια τοῦ σώματος*, *propria corporis*. Cette leçon a joué un rôle dans la discussion sur le péché originel entre Augustin et Pélagie. Ce dernier niait que les petits enfants eussent des *ἴδια peccata* et fussent par conséquent condamnés. Dieu ne rétribue que les péchés qui nous sont *ἴδια*, notre œuvre personnelle. Mais l'expression *τὰ ἴδια τοῦ σώματος* serait bien singulière pour rendre cette idée. — On pourrait être tenté de faire dépendre, par inversion, *τὰ διὰ τοῦ σώματος* de *ἐπραξεν*, mais le *τά* s'y oppose. — Les mots *πρὸς ᾧ ἐπραξεν* indiquent la norme d'après laquelle la rétribution aura lieu : « Chacun recevra ce qu'il a fait par son corps, conformément à (c'est-à-dire d'une manière qui corresponde à) ce qu'il a fait. » La tournure a quelque chose de pléonastique ; c'est pour accentuer fortement l'idée de rétribution, et de rétribution proportionnelle, équitable. DFG échappent à la difficulté au moyen de la leçon *ᾧ διὰ τοῦ σώματος ἐπραξεν*. Mais cette leçon, trop facile, est évidemment une correction. — *εἴτε ἀγαθόν εἴτε κακόν*, scil. *ἐπραξεν*. Le singulier *ἀγαθόν*, *κακόν*, ne peut désigner que l'ensemble de la conduite, l'attitude générale par laquelle il appert si la grâce a atteint son but. La rétribution du mal

¹ Itala, Vulgate, Goth., Armén.

aura lieu soit par un rang inférieur dans le royaume, soit par l'exclusion du royaume. — A la leçon *κακόν* (B D etc.) qui est celle du T. R., admise par WEISS, plusieurs préfèrent la leçon *φᾶλλον* qu'on trouve dans M C, quelques Minusc. et la plupart des Pères (ainsi TISCHENDORF, WESTCOTT-HORT, NESTLE). Mais cette leçon est peut-être le résultat d'une conformation à Rom. IX, 11. (WEISS).

Une question difficile se pose à propos de notre verset : comment concilier cette attente du jugement suprême de la Parousie¹ avec des passages comme Jean III, 18 (*οὐ κρίνεται*), V, 24 (*εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται*) et avec la certitude, que Paul vient d'exprimer au v. 8, d'être dès sa mort auprès du Seigneur, ce qui semble bien supposer que son sort est dès maintenant fixé ? Voici quelle nous paraît être la solution : le chrétien véritable, au moment de la Parousie, n'est pas jugé quant au salut et à la perdition (la question est déjà tranchée pour lui dès le moment de sa conversion), mais quant au degré de sa récompense. En tant qu'il est vraiment en Christ par la foi, il est à couvert dans le jugement et ses péchés pardonnés ne sont pas de nouveau remis en lumière. Mais il peut, par manque de vigilance, de fidélité, de zèle, perdre la récompense à laquelle il eût pu avoir droit (voir 1 Cor. III, 14. 15 : *εἴ τις τὸ ἔργον μενεῖ... μισθὸν λήμψεται. εἴ τις τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός*). Quant au chrétien de nom, le jugement de la Parousie démasque la fausseté de son christianisme et a pour résultat sa condamnation. Voyez les paroles de Jésus dans Matth. VII, 21-23 ; Luc XIII, 24-27 ; la parabole des talents et celle des marcs (serviteur infidèle), la parabole des vierges (les vierges folles), etc., et les enseignements de Paul.

¹ Les épîtres, de même que J.-C. (Matth. XXV), enseignent souvent un jugement final d'après les œuvres.

3^{me} section : *Le ministère chrétien, bien que méconnu des hommes, est d'origine divine ; dévouement de Paul à cette œuvre.*

V, 11-VII, 1.

Dans les deux premières sections Paul a nié le *ἐγκακῆν* (IV, 1) sous deux formes différentes, en relevant d'abord la puissance glorieuse du ministère chrétien (II, 14-IV, 6), puis les consolations attachées à ce ministère (IV, 7-V, 10). Il passe maintenant au côté *positif* de son exposé en disant : « Notre dévouement à l'œuvre qui nous est confiée est complet, car cette œuvre est divine dans son origine comme dans son but et ses moyens : une révolution spirituelle s'est accomplie en nous, faisant mourir l'ancien moi et créant un moi nouveau, qui ne vit plus pour soi, mais uniquement par dévouement à Christ et au message divin dont il nous a chargés auprès du monde. » Ce passage est ce qu'on a écrit de plus grand sur le ministère chrétien.

1. V, 11-21.

⁴¹ Sachant donc la crainte (qu'il faut avoir) du Seigneur, nous cherchons à persuader les hommes, mais de Dieu nous sommes bien connus ; et j'espère que nous sommes aussi bien connus dans vos consciences. ⁴² Nous ne recommandons pas à nous recommander nous-mêmes auprès de vous, mais nous voulons vous fournir une occasion de vous glorifier à notre sujet, afin que vous ayez (de quoi) vis-à-vis de ceux qui se glorifient de l'apparence et non (de l'état) du cœur. ⁴³ Car soit que nous ayons perdu le sens, c'est pour Dieu ; soit que nous soyons de sens rassis, c'est pour vous. ⁴⁴ Car l'amour de Christ nous étreint, puisque nous avons estimé ceci : un seul est mort pour tous, donc tous sont morts. ⁴⁵ Et il est mort pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. ⁴⁶ De sorte que nous, dès maintenant, nous ne connaissons plus personne selon la chair. Si même nous

avons connu Christ selon la chair, eh bien ! maintenant, nous ne le connaissons plus (de cette manière). ¹⁷ En outre, si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature : les choses anciennes sont passées ; voici, des choses nouvelles ont surgi ! ¹⁸ Or tout cela vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui-même par Christ et qui nous a donné le ministère de la réconciliation, ¹⁹ vu qu'en effet Dieu était, en Christ, réconciliant le monde avec soi : il ne leur imputait point leurs péchés et il a mis en nous la parole de la réconciliation. ²⁰ C'est donc pour Christ que nous sommes ambassadeurs, en tant que Dieu exhorte par notre moyen : nous vous supplions pour Christ, laissez-vous réconcilier avec Dieu. ²¹ Celui qui n'a pas connu le péché, (Dieu) l'a constitué péché pour nous, afin que nous, nous devinssions justice de Dieu en lui.

Les v. 11-13 servent de transition à la nouvelle idée qui va être développée. Paul résume dans *εἰδότες οὖν* etc. les conséquences morales de ce qui précède.

v. 11. — *οὖν* se rattache directement au v. 10 : « En vertu de cette responsabilité, de ce compte à rendre dont nous venons de parler, nous savons quelle crainte nous devons avoir du Seigneur. » — *φόβον τοῦ κυρίου*, génitif d'objet (cf. l'hébr. *jireath Jahvé*) : « la crainte que nous avons de Christ comme juge des plus secrètes pensées, la crainte que nous inspire la *φανέρωσις* » (v. 10). Cf. pour cette crainte, que même l'assurance de l'apôtre (v. 5) et son désir d'être auprès de Jésus-Christ (v. 6-8) ne détruisent pas, Phil. II, 12 ; 2 Cor. VII, 1. Le sentiment *juif* légitime subsiste (Ps. CXXX, 4). — *ἀνθρώπους πείθουμεν* indique ce que Paul fait, étant pénétré de la crainte du Seigneur : « nous cherchons à persuader les hommes, mais Dieu, il n'est pas nécessaire de le persuader, car Lui nous connaît. » Le verbe *πείθουμεν* ne peut signifier ici : « nous cherchons à les gagner à l'Évangile » (MONNEKON) ; l'opposition *θεῷ δὲ πεφανερώμεθα* ne se comprendrait pas. Pour la même raison le sens ne saurait être : « nous cherchons à les persuader de la crainte de Dieu » (OSTERV.). On a proposé d'autres explications encore de ce *πείθουμεν*. Ainsi, on l'a pris, à tort, dans un sens défavorable (cf. Gal. I,

10) : « je peux bien tromper les hommes, si je veux, mais non Dieu ». Mais l'idée « je peux » devrait être exprimée. Ou bien on a entendu : « je trompe les hommes, au dire de mes adversaires, mais devant Dieu je me sens pur » (OLSHAUSEN). Mais il n'y a rien de cela dans le texte ! L'idée « au dire de mes adversaires » ne pourrait être sous-entendue. Le vrai sens du *πειθομεν* ressort clairement de la double antithèse contenue dans la fin du verset : « *Dieu*, qui nous connaît, et *vous*, qui nous connaissez aussi, — tandis que les *hommes*, eux, ont besoin encore d'être persuadés ». — Persuadés de quoi ? L'objet (ou le contenu) non exprimé de ce *πειθομεν* doit être tiré de ce qui précède au v. 9 (*φιλοτιμούμεθα... εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι*) : « je cherche à les convaincre de la pureté de mes intentions, de la loyauté de mes actes, de mon caractère, qui ont été soupçonnés et noircis à Corinthe ». Le *πεφανερῶμεθα* qui suit rend cette relation d'idées nécessaire : « Ce *πειθεῖν* doit être employé auprès des *hommes*, puisqu'ils nous méconnaissent, mais non pas devant *Dieu* ! Devant ce Dieu, qui lit dans nos cœurs, nous sommes pleinement découverts, nous sommes à nu ; nous n'avons donc pas besoin de nous justifier à ses yeux : il lit lui-même nos motifs jusqu'au fond ! » — *ἐλπίζω δὲ καὶ* : « Et même (*δέ* progressif) j'espère que (dans une certaine mesure au moins) il en est de même de vous ; j'espère que vous aussi, chrétiens de Corinthe, vous ne me méconnaissiez pas ! » — L'apôtre ne dit pas *ὑμῖν*, mais *ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν*. Les préjugés, calomnies, etc., peuvent le faire mal juger d'eux quand ils se laissent aller à des impressions du moment, à des mouvements passionnés ; mais quand ils laissent la voix de la vérité se faire entendre dans le calme de la conscience, il se produit là, dans les profondeurs intérieures, une *φανέρωσις τῆς ἀληθείας* (IV, 2) ; le témoignage de Dieu trouve de l'écho, et en dépit des préventions habilement semées par les ennemis de l'apôtre, il se forme chez les Corinthiens une autre, une juste appréciation de celui-ci. — Et non seulement Paul espère que cela se fera, mais c'est déjà fait : le parfait *πεφανερῶσθαι* exprime l'idée de l'action accomplie.

v. 12. — Le rapport du v. 12 avec ce qui précède (pureté des intentions de Paul, ministère accompli dans la crainte

du Seigneur, v. 11, uniquement pour lui plaire, v. 9) est tout semblable au rapport qui existe entre III, 1 et le témoignage II, 14-17 qui portait aussi sur le ministère de Paul et entre autres sur sa pureté morale. De tels témoignages lui sont reprochés par ses adversaires comme une vanterie peu digne. Il avait répondu III, 1. ss.: « Je ne m'abaisse pas à cela ; je n'en ai pas besoin ! Vous êtes ma recommandation. » Ici, il répond : « Mon but, en parlant ainsi, n'est pas de me recommander à vous — j'espère que vous n'en avez pas besoin (v. 11^b) — mais de vous donner le moyen de vous glorifier de moi vis-à-vis de ceux qui se glorifient eux-mêmes sans en avoir le droit devant leur propre conscience, afin que vous puissiez leur fermer la bouche », ou bien : « Mon but n'est pas de nouveau de me recommander, mais de vous donner de quoi faire mon apologie vis-à-vis de ceux qui, jugeant d'une manière charnelle, m'accusent à tort. » L'idée est : « Ainsi, c'est pour *vous*, non pour *moi* que je parle ainsi. » — Le γάρ du T. R. (d'après E K L) est omis par \aleph B C D F G It. Vulg. Syr. Copt. — ἀφορμήν (de ἀπό, ὁρμάω) : « point d'appui à partir duquel on s'élance, point de départ, occasion. » — καύχημα : « sujet de vanterie » (n'est pas l'équivalent de καύχησης). Le sens est : « que vous ayez de quoi vous glorifier de nous comme de vos apôtres. » C'est plus que simplement les défendre. — Ce que Paul dit ici suppose que la meilleure partie de l'Église était encore tiède à prendre la défense de l'apôtre et n'osait en tout cas pas se glorifier de lui vis-à-vis des adversaires. — ὑπὲρ ἡμῶν (\aleph B ont ὑπὲρ ὑμῶν) indique le sujet dont on se glorifie : « un légitime καύχημα à mon sujet », en opposition au faux καύχημα des adversaires. — Avec διδόντες il faut suppléer un λαλοῦμεν ou un γράφομεν, impliqué dans l'idée de συνιστάνειν ἑαυτούς, — et après ἔχητε. un λέγειν τι (KLÖPPER) ou plus simplement le mot καύχημα (DE WETTE, OSIANDER), à tirer de la phrase précédente. MEYER supplée moins naturellement : ἀφορμήν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν. Ce serait tautologique ! — πρὸς : « contre », ou : « vis-à-vis de ». — ἐν προσώπῳ, ἐν καρδίᾳ : le ἐν indique toujours le sujet du καύχημα ; se vanter dans son cœur n'aurait pas de but (KLÖPPER). — πρόσωπον : la « figure, la face, ce qui paraît aux yeux, l'extérieur, l'apparence » (REUSS :

« le masque ») ; ainsi : « ceux qui se vantent de ce qui paraît au dehors », par exemple d'avantages religieux tout extérieurs, mais non de l'état de leur *cœur* devant Dieu, ce qui est le seul vrai objet de louange (la pureté des motifs, etc.). Les adversaires de Paul, sans doute, se vantaient de leur nationalité juive, de leurs privilèges théocratiques, de leur justice légale, puis aussi probablement de la connaissance personnelle qu'ils avaient des premiers apôtres et de Jésus-Christ lui-même (v. 16, cf. X, 7 ; XI, 22). Tout cela peut imposer aux hommes, mais non à Dieu, en qui il n'y a pas de *προσωποληψία* (Rom. II, 14), qui regarde au cœur (1 Sam. XVI, 7), c'est-à-dire à la réalité intérieure, morale, spirituelle. Là est le *καύχημα* légitime de l'apôtre (puissance de son ministère, etc.), que les Corinthiens doivent connaître et qu'il leur a rappelé dans les chapitres précédents. — Si on omettait le *ἐν* devant *καρδίᾳ* (avec CEKLP et le T. R.), *καρδίᾳ* désignerait l'*instrument* de la vanterie.

Le v. 13 motive (*γάρ*) le v. 12, c'est-à-dire l'idée que Paul, bien loin de se vanter lui-même, ne pense qu'à ses lecteurs dans ce qu'il dit : en effet, dans sa vie, rien n'est pour lui ; tout est pour Dieu et pour ses frères. Paul fait deux parts de sa vie : l'une qui est pour Dieu, l'autre qui est pour l'Église, de sorte qu'il ne reste rien pour lui-même. — *ἐξέστημεν*, aor. 2 de *ἐξίστασθαι*, scil : *τῶν φρενῶν* : « être hors de soi, hors de son *νοῦς*, perdre le sens », soit par le fait de l'extase (être *ἐν πνεύματι*, et non *ἐν νοῦ*, cf. 1 Cor. XIV, 14. 15), soit dans l'état de folie (*ἐξίστασθαι* est alors synonyme de *μάλινεσθαι*, cf. Mc. III, 21). Ce dernier sens doit être adopté ici : Paul fait allusion, avec ironie, à une accusation de ses adversaires : « il est fou », ou plutôt : « il est devenu fou » (aoriste), accusation qu'ils justifient soit par ses prétentions à une autorité apostolique supérieure, soit par ses soi-disant révélations (sa conversion, ses visions), ses états d'extase (XII, 1. ss.), son parler en langues (1 Cor. XIV, 18). Le sens est : « Si je suis, en effet, devenu fou (comme mes adversaires le prétendent), cette folie-là est au service de Dieu, pour lui, pour sa gloire. » Le *θεῶ* s'explique par 1 Cor. XIV, 2 : « Celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu. » L'aoriste fait allusion à certains faits déterminés (par

exemple des moments d'extase), qui ont donné lieu à ce jugement des adversaires : ceux-ci les ont pris pour des symptômes de démente. Cf. 1 Cor. XIV, 23 : « Si un païen entre dans l'assemblée et que vous parliez tous en langues, ne dira-t-il pas que vous êtes fous ? » L'aoriste exprime l'entrée, à chaque fois, dans cet état extraordinaire ; il s'oppose à l'état ordinaire désigné par le présent *σωφρονοῦμεν*. Le verbe *σωφρονεῖν* signifie « avoir l'esprit sain » ; cf. Luc VIII, 35 où il fait antithèse précisément à l'état de démente. — « Cet état, dit Paul, est *pour vous* (ὁμῖν) » : lorsque l'apôtre parle sensément, posément, les Corinthiens sont édifiés mieux que quand il parle en langues (cf. 1 Cor. XIV). — Ainsi expliquent en substance MEYER, KLÖPPER, SCHMIEDEL, [BOUSSET, LIETZMANN]. D'autres (CHRYSOST., THEODORET, ERASME, BEN-GEL, OLSHAUSEN, RÜCKERT) entendent le *ἐξέστημεν* dans le sens de *se vanter* : « Si je me suis vanté (cf. le *ἐν ἀφροσύνῃ λαλεῖν* de 2 Cor. XI, 17. 21), ce n'est pas pour *ma* gloire, mais à la gloire de Dieu vis-à-vis de mes ennemis ; c'est pour rendre hommage à Dieu, qui agit si glorieusement par moi. Et si je parle de moi raisonnablement, humblement, c'est pour vous » (soit : « pour vous servir d'exemple d'humilité », soit : « par condescendance pour vous, pour ne pas vous scandaliser »). Le verbe *σωφρονεῖν* aurait ici le même sens que dans Rom. XII, 3. Ce sens serait bien en rapport avec le *οὐ πάλιν ἐαυτοὺς συνιστάνομεν* du v. 12 (ce serait là l'idée motivée par le γάρ). Mais il faut avouer que si le *εἴτε... θεῶ* s'explique bien, le *εἴτε... ὁμῖν* n'a pas grand sens. HOFMANN, qui traduit également *ἐξέστημεν* par « se vanter », applique la déclaration que Paul fait ici à deux passages de la présente lettre (à cause de l'aoriste et du présent) : « Si j'ai été fou en me vantant (II, 14. ss.), c'était pour Dieu ; et si je parle sensément, comme je le fais maintenant, c'est pour vous ». Il vaudrait mieux, en ce sens, appliquer le *ἐξέστημεν* à tel passage de la précédente lettre (lettre intermédiaire), qui aurait été taxé d'extravagant par les adversaires. [Ainsi BACHMANN, qui traduit *ἐξέστημεν* : « nous avons perdu toute mesure »].

v. 14. — La liaison est transparente : « Nous ne gardons rien pour nous (v. 13), car l'amour de Christ nous possède tout entiers, nous a arrachés à nous-mêmes » (v. 14. 15). —

ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ ne peut signifier que « l'amour de Christ pour nous » ; le génitif est un génitif subjectif, comme ordinairement dans le N. T. avec *ἀγάπη*, cf. Rom. V, 5-8; VIII, 35. 37. 39; Eph. II, 4, où il est évident (malgré HOFMANN) que *ἀγάπη Χριστοῦ, Θεοῦ*, désigne l'amour de Christ, de Dieu pour nous. La mort de Christ, sur laquelle Paul va insister ici, est la manifestation suprême de son amour (cf. Gal. II, 20: *τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*). — *συνέχει ἡμᾶς* : « nous tient serrés, sans nous laisser une issue pour échapper », *tenet nos, cohibet nos* (OLTRAMARE : « nous possède »). Ce sens est meilleur que celui de REUSS : « nous retient », c'est-à-dire « nous contient dans de justes limites, nous empêche de nous vanter » (cf. WEISS : « ne nous permet pas d'autre conduite que celle indiquée au v. 13 ») ; l'idée de « posséder? » est mieux en rapport avec ce que Paul va faire découler, au v. 15, de l'amour de Christ : ne plus vivre pour nous-mêmes. Le sens de « nous presse », « nous pousse » (OSTERV., version de Lausanne, Vulgate : *urget nos*) serait bon en soi, mais ne paraît pas appartenir au verbe *συνέχειν*. Pour le sens de « tenir serré, posséder », cf. Luc VIII, 37; XIX, 43; Phil. I, 23. — [BOUSSET traduit : « nous garde de sens rassis » (*hält uns bei Sinnen*) ; LIETZMANN : « nous domine » (*beherrscht uns*) ; BACHMANN : « nous détermine » (*uns bestimmt*)].

v. 14^b. — *κρίναντας τοῦτο* : « ayant jugé, estimé que... », « en tant que nous avons jugé ». Cette action de l'amour de Christ n'est pas un effet magique, ni une simple émotion ; c'est le résultat d'un *κρίνειν*, d'une estimation, d'un calcul ; cela a passé par la conscience et la volonté de Paul. L'acte par lequel Paul s'est donné à Christ n'a pas été un entraînement aveugle, passionné, mais une résolution réfléchie, le résultat de l'appréciation de tout ce que renfermait l'acte de Christ se donnant pour lui : Paul s'est rendu compte, et c'est pourquoi il s'est donné tout entier ! *Amor et iudicium non obstant inter se*, dit BENGEL. — Le contenu de ce *κρίνειν* est indiqué par *οὕτως εἰς... ἄρα οἱ πάντες...* Le *εἰ* que le T. R. lit devant *εἰς* (d'après C Vulg. Copt.) et que WEISS laisse subsister, mais sans le justifier dans ses remarques critiques, doit être retranché, avec \aleph B D E F G K L P It. Syr. Ce *εἰ* est

une correction destinée à éviter la construction paratactique du ἄρα. — *ὅτι* signifie *que*, et non *parce que*. Avec ce dernier sens, on ne sait pas bien à quoi rapporter le *τοῦτο*. Avec le sens de *que*, *τοῦτο* annonce le *ὅτι*, qui le reprend et le développe. — Le ἄρα dépend encore de *ὅτι* : il achève d'exprimer le contenu, il donne même le contenu essentiel du *κρίνειν* : « Ayant jugé que un est mort..., (que) par conséquent tous sont morts par là même ». — Qui est le *εἰς*? Cela ressort assez clairement de l'expression *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*. HOFMANN fait de *εἰς* l'apposition d'un sujet *Χριστός* sous-entendu, et plus loin (v. 15) de *οἱ ζῶντες* l'apposition d'un *πάντες* à tirer de *ὕπερ πάντων*. C'est artificiel et sans avantage pour l'explication. — *ὕπερ* n'est pas l'équivalent de *ἀντί*, « à la place de », mais signifie : « en leur faveur, pour leur bien », c'est-à-dire pour les réconcilier avec Dieu (v. 19). Ce sens de *ὕπερ* est confirmé par le *καὶ ἐγερθέντι* que Paul ajoute au *ἀποθανόντι* (v. 15) : on ne peut pas dire que Christ est ressuscité à la place des *ζῶντες*. Toutefois ce *ὕπερ* n'exclut pas le *ἀντί*, il le renferme même : *ἀντί* est le *mode* du *ὕπερ*, le moyen de l'atteindre. Cf. au v. 21. — *πάντων* : c'est là l'intention divine, mais tous n'en bénéficient pas, car Christ est *ἱλαστήριον διὰ πίστεως* (Rom. III, 25). — *οἱ πάντες ἀπέθανον* : Dans quel sens Paul veut-il dire que les *πάντες* sont morts en vertu du fait (*ἄρα*) que le *εἰς* est mort pour eux? MEYER, KLÖPPER, REUSS, HEINRICI entendent : « morts à la vie de la *σάραξ*, au péché » (cf. Rom. VI, 1. ss.; v. 4 : *συνετέφημεν αὐτῷ*; Gal. II, 19 : *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*; Col. II, 12; III, 3, etc.); l'idée serait que Christ étant mort pour le péché, quiconque s'unit à lui par la foi, est mort au péché (en principe). Mais Paul pourrait-il affirmer cela des *πάντες* pour lesquels Christ est mort? Il faudrait restreindre le *πάντες* aux seuls croyants, ce qui est arbitraire. Et dans ce sens, ne faudrait-il pas, comme dans Rom. VI, une détermination (*τῇ ἁμαρτίᾳ*) ajoutée à *ἀπέθανον*? Enfin, l'idée de l'effet moral de la mort de Christ (mort au péché, mort à soi-même) ne se trouve-t-elle pas dans le verset suivant? Le sens est donc plutôt : « sont morts en lui, en sa personne ». Ils sont, par le fait de sa mort, des morts, eux aussi. Paul affirme cela comme découlant avec une nécessité bien plutôt *logique* (*ἄρα*)

que morale, comme un effet certain, acquis (*ἀπέθανον*) du *εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν*. Si quelqu'un meurt pour d'autres (ce qui, pour Paul, implique certainement qu'il est mort à leur place, la substitution étant sans aucun doute enseignée par l'apôtre), ces autres sont morts en lui, de droit, bien qu'en fait ils restent vivants. Ainsi les *πάντες*, tous les membres de l'humanité pécheresse, ont subi en Christ, leur représentant, le châtement de la mort. Ils sont morts en droit. L'aoriste indique que c'est une chose faite : ils sont, un certain jour, morts (cela a eu lieu dans, par le sacrifice de la croix). — *πάντες* : tous les hommes, Juifs et païens ; il n'y a plus de distinction, mais égalité devant et par la mort de Christ. Le niveau a passé sur tous par la croix qui les condamne, qui les tue tous. C'est là le fait objectif, auquel le fait subjectif de l'appropriation morale ne répond que chez les croyants : Christ représente tous les hommes, mais tous ne s'approprient pas sa mort. Cf. v. 19, la réconciliation du κόσμος.

Le v. 15 indique le *but* de cette mort d'un pour tous et de tous en lui : la consécration de leur vie à lui. — *καὶ ὑπὲρ...* dépend encore de *κρίναντας τοῦτο ὅτι* : « et qu'il est mort pour tous, afin que chacun d'eux, en lui, étant mort de droit, en fait ne vive plus pour lui-même, mais pour Christ seul ». — *οἱ ζῶντες* (Paul ne dit plus *οἱ πάντες*) est en rapport d'opposition avec *ἀπέθανον*, exactement comme dans IV, 11 (*οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα*) : ces êtres dont il vient de dire *ἀπέθανον*, sont cependant des vivants, car ils ne sont pas morts physiquement ; ils continuent de vivre, d'exister, d'agir (ainsi KLÖPPER) ; cf. Gal. II, 20 : *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί...* — Mais que sera l'existence, la règle de conduite de ces morts-vivants ? C'est ce qu'indique la fin du verset qui donne une double caractéristique de la nouvelle vie : a) négativement : *μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν*. En effet, ces *ζῶντες* sont, en droit, des morts et doivent se regarder comme tels ; ils ne doivent donc plus s'envisager comme vivant de leur propre vie (*ἑαυτοῖς*), vie égoïste dont ils sont le centre : elle a pris fin de droit sur la croix de Christ, elle y a été condamnée, crucifiée. Un mort n'est plus rien, n'a plus rien dans ce mondé (Gal. II, 20). Donc,

s'ils vivent encore, eux qui n'ont plus le droit de vivre, s'ils vivent (par la seule grâce de celui qui est mort pour eux), c'est *pour lui* qu'ils vivent, leur vie est sienne. De là : *b*) la contre-partie positive : ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν... L'apôtre ajoute ici καὶ ἐγεροθέντι : on ne pourrait faire d'un mort qui ne serait que mort le centre, le but de ses affections, de sa vie ; mais ce mort est un *ressuscité* : il a revécu, il est vivant. Il peut donc être le but de l'activité des ζῶντες, et il doit être leur seul but. Tous ne peuvent plus vivre que pour ce seul vivant. Si chacun était mort pour son compte, chacun devrait ressusciter pour soi et ensuite pourrait vivre de nouveau pour soi. La *mort* de Christ a fait de lui le *propriétaire* de droit de toutes ces vies épargnées par le don de la sienne, et il exerce cette possession en qualité de ressuscité : « Vous n'êtes plus à vous-mêmes, mais à Christ. » — ὑπὲρ αὐτῶν est une répétition intentionnelle du ὑπὲρ πάντων ; là est la force du raisonnement, du γὰρ du v. 14 : ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ donne sa mesure dans ce ὑπὲρ πάντων. Au reste, le ὑπὲρ αὐτῶν dépend de ἐγεροθέντι comme de ἀποθανόντι : Christ est ressuscité pour nous aussi bien que mort pour nous. En lui, c'est nous, condamnés, qui mourons ; en lui, également, c'est nous, absous, qui revivons. Cf. Rom. IV, 25 ; 1 Cor. XV, 17.

Les v. 14^b-15 sont à la 3^{me} personne ; ils formulent une sentence générale, valable pour tous les croyants. Paul va maintenant tirer de ce principe fondamental des conséquences précises (ὥστε) pour ce qui le concerne lui-même.

v. 16^a. — ἡμεῖς, en opposition aux adversaires : « Nos adversaires font autrement ! Eux jugent κατὰ σάρκα ; nous ne faisons pas ainsi. Nous avons une norme d'appréciation tout autre et toute nouvelle. » — ἀπὸ τοῦ νῦν : ce νῦν ne marque pas nécessairement un instant déterminé ; c'est le présent dans lequel vit l'apôtre (cf. νῦν οὐκέτι dans 16^b) : « depuis que cette nouvelle relation avec Christ, qui est la nôtre maintenant, a commencé » (c'est-à-dire depuis la conversion de l'apôtre). — κατὰ σάρκα (= ἐν προσώπῳ, v. 12), indique la norme, qui peut être subjective ou objective, de la connaissance. « Connaître quelqu'un selon la chair » peut signifier ou bien : « le connaître d'une connaissance naturelle, telle

qu'on peut l'avoir en dehors de Christ, sans le secours du Saint-Esprit, connaître comme connaît l'homme naturel » ;— ou bien : « le connaître d'après son apparence extérieure, son apparition humaine, ses avantages naturels, ce qu'il est par lui-même, en dehors de Christ. » Les deux sens ne s'excluent pas, ils ne font qu'un : celui qui connaît avec son sens naturel, ne regarde précisément qu'aux avantages extérieurs ; il n'a pas de norme objective plus haute, n'ayant pas en lui une direction, une inspiration subjective supérieure à la *σάρξ*. — « Eh bien ! dit Paul, nous ne connaissons plus personne (*οὐδέννα*) de cette manière. Pas même nous-mêmes ! Nous nous envisageons comme morts et ressuscités à une existence nouvelle, et nous le sommes réellement, puisque nous ne vivons plus pour nous-mêmes (v. 13-15). En sorte que la *σάρξ*, ce qui est de la vie naturelle en nous et en dehors de nous, ne détermine plus notre jugement. Nous ne tenons plus compte de la *σάρξ*, toute notre connaissance (appréciation) est complètement indépendante de ce que les hommes sont *κατὰ σάρκα*, indépendante de toute considération charnelle. »

Ne plus connaître quelqu'un *κατὰ σάρκα*, c'est donc tenir pour nuls les avantages purement extérieurs, qui n'ont pas de valeur devant Dieu (*ἐν προσώπῳ*) et auxquels un homme qui a passé par la mort et la résurrection, qui appartient ainsi à une sphère d'existence nouvelle, supérieure, n'attache plus de prix ; c'est ne plus tenir compte chez les autres ni chez soi-même de ce qui n'est pas la vie nouvelle pour Christ : richesse, talents, descendance théocratique, justice propre, connaissance personnelle des apôtres et de Jésus-Christ lui-même (dont se vantaient peut-être les adversaires de Paul), parenté même avec lui ! Cf. Phil. III, 3. ss., les sujets que l'apôtre aurait de *πεποιθέναι ἐν σαρκί*, et le mépris absolu qu'il en fait ; voir aussi Gal. II, 6, la parenthèse. « Tout cela, veut dire Paul, ne nous impose plus ! La *καρδία* vivant pour Christ est seule notre norme d'appréciation (v. 12). L'homme pauvre, méprisé, ignorant, esclave, mais qui aime Jésus-Christ, est pour nous un plus grand personnage que l'homme riche, éloquent, honoré, mais qui vit pour lui-même et en tout cela se cherche lui-même ». Cf. Gal. III, 28 : « En

Christ il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni libre, ni homme ni femme ».

v. 16^b. — La leçon *εἰ καὶ* (⌘ B D) signifie : « si même ». F G It. Vulg. portent *καὶ εἰ* (*et si*) : « et de plus, si... » Le T. R., d'après E L P, a *εἰ δὲ καὶ* : « et si même ». Enfin K et la version copte donnent *εἰ δέ* : « que si »... La leçon originale est probablement *εἰ καὶ*. Le *δέ* et la leçon *καὶ εἰ* ont pour but de lier les deux propositions. Mais l'asyndeton s'explique suffisamment par la vivacité du discours. — *εἰ καὶ* exemplifie : « Cela est si vrai que si même... » « Ce changement de point de vue, d'appréciation, se voit tout spécialement dans notre manière de connaître et d'apprécier Christ ». C'est ici l'exemple le plus frappant de cette nouvelle façon de juger de l'apôtre ; c'est le fait décisif dans sa vie morale, religieuse, et même intellectuelle. — *ἐγνώκαμεν* oppose toute une période passée au présent (*οἶδαμεν*, *γινώσκουμεν*). L'antithèse est surtout dans les verbes : « si cela a eu lieu autrefois (concessif), cela n'a plus lieu maintenant » ; voilà pourquoi *Χριστόν* ne vient pas immédiatement après *καὶ* : l'opposition n'est pas entre *Χριστόν* et *οὐδένα*. L'apôtre avoue qu'autrefois il connaissait Christ seulement *κατὰ σάρκα*, d'une manière purement extérieure, en se laissant déterminer par les apparences, par la vue ou la connaissance de l'individualité humaine de Christ ; il ne le connaissait que comme un Juif ordinaire, non comme Fils de Dieu et Sauveur. Il avait alors une mesure d'appréciation tout à fait insuffisante (et en fait elle l'avait conduit à rejeter Christ). « Mais maintenant, veut-il dire, nous avons une autre norme : nous connaissons Christ autrement, depuis qu' " il a plu à Dieu de révéler son Fils en moi " (Gal. I, 16) ». — BAUR, HOLSTEN, NEANDER entendent par *Χριστόν* « le Messie » (et non le personnage historique de Jésus) ; Paul voudrait dire : « Si nous avons partagé les préjugés juifs sur le Messie, si nous nous sommes fait de lui des idées charnelles, si nous avons attendu un Messie politique, nous sommes maintenant arrivés à une idée plus spirituelle de lui et de son œuvre ». Mais *Χριστόν* ne peut désigner, après le *οὐδένα* de 16^a et avant le *ἐν Χριστῷ* du v. 17, que la *personne* (et non la *charge* seulement). *Χριστός* est ici nom propre. Pour le sens de « Messie », il faudrait en tout cas

l'article : τὸν Χριστόν. — KLÖPPER, pressant le ἀπὸ τοῦ νῦν de 16^a, entend le κατὰ σάρκα ἐγνώκαμεν de la période qui a suivi immédiatement la conversion de Paul ; celui-ci ne serait pas arrivé d'emblée à toute la spiritualité de son Évangile, à s'affranchir de toute idée particulariste et légale, et le sens serait : « Si moi aussi, comme les Douze, comme l'Église judéo-chrétienne, j'ai eu de Christ une connaissance encore entachée d'éléments légaux, nationaux, charnels, j'en suis dès maintenant (νῦν désignant un moment indéterminé, mais postérieur à la conversion de l'apôtre) complètement affranchi. » Mais il nous paraît inadmissible que Paul ait employé l'expression γινώσκειν κατὰ σάρκα pour caractériser la connaissance de Christ qu'il a eue après sa conversion et dont il dit Gal. I, 16 : ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. — Le ἐγνώκαμεν, tel que nous l'avons expliqué, n'exclut pas l'idée que beaucoup d'interprètes (OLSHAUSEN, EWALD, BEYSCHLAG, etc.) ont trouvée dans notre passage, à savoir que Paul a connu *personnellement* Christ. Il ne l'exclut pas, comme prétend MEYER, mais il ne l'implique pas non plus, car Paul ne dit pas : « J'ai vu », mais : « J'ai connu », ce qui peut parfaitement s'appliquer à la connaissance par ouï-dire, par tradition, à la connaissance que tout Juif contemporain devait avoir de la personne de Christ et de son œuvre. Si cette connaissance personnelle est renfermée dans le ἐγνώκαμεν (comme c'est possible), Paul voudrait faire sans doute allusion aux relations avec les premiers apôtres et avec Christ même dont se vantaient ses adversaires, et dire : « Si moi-même aussi j'ai connu (tout aussi bien que vous) Christ selon la chair, cette connaissance même n'est aujourd'hui plus rien pour moi ». Mais cette vue passagère de Jésus-Christ serait à peine un ἐγνώκηναι. Il faudrait plutôt entendre le εἰ καὶ ἐγνώκαμεν dans le sens d'une simple supposition : « A supposer même que, comme d'autres (les frères de Jésus, les Douze, 1 Cor. IX), j'eusse connu... » Toutefois, cette explication est, elle aussi, peu probable ; le εἰ καὶ ἐγνώκαμεν doit exprimer un fait qui a été *réel*, et non une simple supposition. — ἀλλά, au commencement de l'apodose, sert à accentuer l'opposition des deux phrases ; cf. IV, 16. — οὐδέτι γινώσκομεν, sc. Χριστόν κατὰ σάρκα : « Nous ne le voyons

plus ainsi; il a cessé d'être pour nous une individualité humaine, limitée, il est le *κύριος πνεῦμα* (III, 17. 18) et plus rien que cela. Son être moral et spirituel, glorifié par le Saint-Esprit en nous, voilà ce qu'il est pour nous. » Le christianisme est la religion de la pure spiritualité. — Notons encore, comme *curiosum*, la construction de HOFMANN qui rattache *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν* à 16^a: « Nous ne connaissons plus personne selon la chair, lors même que nous avons connu Christ de cette manière. Mais maintenant nous ne connaissons plus ainsi. »

v. 17. — Le *ὥστε* me semble ne pas pouvoir dépendre du v. 16. Le v. 17, en effet, ne saurait être une conclusion du v. 16; il exprime un fait beaucoup plus général, se rapportant à tous les croyants (*εἰ τις*) et embrassant toute la personnalité morale (*καὶνὴ κτίσις* — *γέγονε καὶνὰ*), tandis que le v. 16 exprime un fait de l'expérience de l'apôtre (*ἡμεῖς*) et portant seulement sur la connaissance (*οἶδαμεν, γινώσκωμεν*). Le changement indiqué au v. 17 est le principe sur lequel repose le changement dont parle le v. 16, et non l'inverse. Si donc le v. 17 se rattachait directement au v. 16, il s'y rattacherait par un *γάρ*. On peut conclure le particulier du général, mais non l'inverse. Je crois donc, avec KLÖPPER, que le *ὥστε* du v. 17 est parallèle à celui du v. 16 et dépend comme ce dernier de l'idée des v. 14-15: les croyants sont morts avec Christ, en Christ, vivants par conséquent non plus pour eux, mais pour lui, qui est mort et ressuscité pour eux. De cette idée Paul tire une double conclusion: 1^o conclusion personnelle, particulière: « Quant à nous, nous ne jugeons plus comme nous jugions autrefois, et Christ n'est plus pour nous l'homme *κατὰ σάρκα* que nous connaissions (mais le *κύριος πνεῦμα*) »; 2^o conséquence plus vaste, générale: « Si quelqu'un, un croyant quelconque (*εἰ τις*) est en Christ, c'est une création nouvelle, ou: il est lui-même (le *τις*) une nouvelle créature. » — *ἐν Χριστῷ εἶναι* n'est pas l'équivalent de *Χριστοῦ εἶναι*, « être du parti ou de l'école de Christ », mais signifie: « vivre en Christ comme dans son élément, plonger en lui par la foi toutes les racines de sa vie morale, spirituelle. » Pour celui qui est ainsi « en Christ », dans le Christ mort, mais ressuscité, vivant, en qui et pour

qui on peut donc vivre, — pour celui-là tout est renouvelé. Du Christ mort et ressuscité émane une puissance spirituelle qui fait toutes choses nouvelles, à savoir son Esprit, par lequel il habite lui-même dans le croyant : celui-ci ne vit plus, mais Christ vit en lui. Et par cet Esprit, la mort, la résurrection, la glorification virtuellement impliquées dans la communion avec le Christ crucifié, ressuscité, glorifié, deviennent des réalités morales, spirituelles, en attendant qu'à ce renouvellement intérieur, à l'affranchissement moral, à la transfiguration spirituelle ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν (III, 18), réponde un jour la glorification extérieure, ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος (Rom. VIII, 23). Cf. III, 18 ; Gal. II, 20 ; Phil. III ; et surtout Rom. VIII. — L'expression καινὴ κτίσις est rabbinique : les rabbins appelaient *barjah chadaschah* les convertis du paganisme au judaïsme. Cette expression a son fondement dans l'A. T. : on attendait du Messie le renouvellement de la création. Cf. Es. LXV, 17.

Le v. 17^b contient le développement ou la conséquence de l'affirmation de 17^a (qui est comme une exclamation) : « Puisque celui qui est en Christ est un être nouveau, tout est renouvelé pour lui ; c'est un monde nouveau qui a surgi pour lui, l'ancien a disparu. » — τὰ ἀρχαῖα : tout ce qui avait de la valeur pour le παλαιὸς ἄνθρωπος. Les croyants ne méditent et ne recherchent plus les choses de la chair, mais celles de l'Esprit (Rom. VIII, 5), car l'Esprit de Christ est devenu le principe de leur vie. Donc l'ancien principe et l'ancienne vie ont disparu : les opinions, préjugés, passions, intérêts, la manière d'agir et de juger d'autrefois, mais surtout l'économie légale, tout le système pharisaïque qui enserrait la vie de l'homme et sa pensée, tout ce qui constituait la vie intérieure aussi bien qu'extérieure, a subi un profond changement, une radicale transformation. Ce dont l'homme naturel, le Juif se vantait (théocratie, œuvres légales, circoncision), tout cela n'a plus de valeur pour le croyant : en Christ, ce qui importe, ce n'est pas d'être circoncis ou incirconcis, mais d'être une καινὴ κτίσις (Gal. VI, 15). Cf. Phil. III, où Paul, décrivant sa propre expérience, énumère les ἀρχαῖα (v. 4-6), puis les καινά (v. 7-10).

Le changement dans le γινώσκειν (v. 16) n'est qu'une des

formes concrètes, une des manifestations de ce grand changement. Cette nouvelle manière de juger a sa base et sa justification dans le renouvellement de tout l'être et de toute la vie, qui rend moralement impossible à l'apôtre d'user comme ses adversaires des avantages extérieurs (*κατὰ σάρκα, ἐν προσώπῳ*) afin de se recommander et de se vanter lui-même. Tout cela appartient pour lui au passé; il fait partie en Christ d'un nouvel ordre de choses : *γέγονεν καινὰ*. Christ a tout remplacé; justice, sanctification, gloire, tout se trouve en lui! — *ἰδοὺ* attire l'attention sur ce qu'il y a de surprenant, de merveilleux dans cette transformation : « voici, c'est tout un monde nouveau qui a surgi. » — La Vulgate étend la première proposition jusqu'à *κτίσις* : *si qua est in Christo nova creatura*. Mais alors la seconde proposition ne fait que répéter la première, son contenu est déjà impliqué dans *καινὴ κτίσις*. Et la position de *ἐν Χριστῷ* n'est pas justifiée. — Le *τὰ πάντα* que E K L P et le T. R. lisent après *καινὰ*, est omis par *Ⲙ B C D F G It.* et doit être retranché. Le sens est ainsi meilleur : Paul ne veut pas dire que les vieilles choses sont devenues nouvelles (*τὰ πάντα γέγονε καινὰ*), mais qu'il y a, qu'il s'est produit du nouveau (*γέγονεν καινὰ*), lequel s'est substitué à l'ancien.

Dans les **v. 18-21**, Paul traite de la *réconciliation*, mise en rapport avec le ministère chrétien.

Le **v. 18** fait la transition : « Tout ce renouvellement est une grande œuvre de Dieu, qu'il a fondée par la réconciliation en Christ et qu'il continue par l'apostolat. » Paul enveloppe pour ainsi dire son apostolat dans l'œuvre de Dieu. — *τὰ δὲ... ἐκ τοῦ Θεοῦ* : l'apôtre remonte à la source suprême de cette œuvre : « tout ce monde nouveau, toute cette vie nouvelle en nous vient de Dieu, est une pure création de Dieu » ; *ἐκ τοῦ Θεοῦ* à l'accent. — Les participes *τοῦ καταλλάξαντος* et *δόντος* indiquent le *mode* par lequel tout cela a été mis en œuvre : « en nous réconciliant par Christ avec lui-même (ceci a eu lieu *avant* le renouvellement mentionné au **v. 17**, WEISS), et en nous confiant le ministère de la réconciliation ». Le verbe *καταλλάσσειν* (= *διαλλάσσω, συναλλάσσω*), « changer », « modifier de manière à égaliser, à rétablir l'accord », « réconcilier », suppose deux personnes ennemies. Ordinairement

un tiers intervient comme médiateur pour rétablir l'union troublée. Ici l'une des deux personnes prend elle-même l'initiative. Mais il n'en résulte pas nécessairement que la haine ne soit que d'un côté. *Καταλλάσσειν τινά τινι* signifie : « changer la relation hostile d'une personne à une autre en une relation amicale », que la haine soit des deux côtés ou d'un seul, peu importe ; *διαλλάσσεσθαι* ou *καταλλάσσεσθαι τινι* ou *πρός τινά* : « être réconcilié ou se réconcilier avec quelqu'un, rentrer en grâce auprès de quelqu'un », s'emploie également dans les deux cas : que la haine soit chez le sujet ou chez l'objet. Le verbe lui-même ne tranche donc pas la question. Mais il nous paraît résulter clairement des v. 19 et 21 qu'il a fallu, pour que Dieu *pût* témoigner son amour à l'humanité en pardonnant, une action objective de Christ et de Dieu en Christ, — par conséquent, que l'obstacle était aussi du côté de Dieu et pas seulement du côté de l'homme. Cet acte n'a donc pas eu pour but simplement de ramener l'homme à Dieu ; il a eu un effet sur Dieu lui-même. Cet acte est indiqué dans notre verset par les seuls mots *διὰ Χριστοῦ*, qui trouveront leur développement v. 19. 21. Ainsi Dieu nous a réconciliés avec lui en tant qu'il *se* réconciliait aussi lui-même avec nous. Ce résultat, qui ressort déjà du contexte de notre passage, est confirmé par tout ce que Paul dit ailleurs de la relation entre les pécheurs et Dieu : ce n'est pas seulement l'homme qui est éloigné de Dieu, mais Dieu qui s'est éloigné de lui, le pécheur est l'objet de l'*ὀργή* divine (Éph. II, 3) ; dans Rom. V, 10, Paul dit même : « haïs de Dieu » (*ἐχθροὶ ὄντες* a ici le sens passif d'après tout le contexte et d'après Rom. XI, 28, où ce sens ne fait aucun doute). Il a fallu que Dieu fit mourir Christ comme *ιλαστήριον* (Rom. III, 25) pour qu'il pût abandonner son *ὀργή* et son *ἐχθρά*, c'est-à-dire pardonner. De même dans notre passage, au v. 21 : il a fallu que Christ fût « fait péché » pour que Dieu pût annuler la coulpe, effacer les péchés et recevoir les pécheurs comme justes (*δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*). Cet acte objectif (l'apparition de la justice punissante de Dieu dans la croix, Rom. III, 26) est la condition et la base indispensable du salut, car il est le gage que dans le pardon même la sainteté est maintenue.

Donc un changement a eu lieu *en Dieu* à un moment donné. Est-ce compatible avec son immutabilité? — Oui et non! Non, en ce sens que le décret de rédemption est éternel, aussi éternel que la prévision de la chute; il est inséparable de la création de l'homme libre. Cf. Éph. I, 3-7, où le décret créateur et le décret rédempteur sont contemporains. Oui, d'autre part, car la pensée divine de rédemption était arrêtée, empêchée de se réaliser; l'amour ne pouvait se manifester comme amour, il faisait place à l'ὄργη, à l'ἔχθρα. A un moment donné, cette ὄργη a été enlevée διὰ Χριστοῦ (Rom. V, 9, 10: ἐν τῇ αἵματι αὐτοῦ... διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Le décret éternel s'est réalisé dans le temps par un acte historique (aor. καταλλάξαντος); cet aoriste ne peut se rapporter qu'à la mort de Christ sur la croix. Cette mort a donc eu une double action, s'exerçant sur les deux parties séparées: sur *Dieu* lui-même, pour enlever son ὄργη (en qualité de ἱλαστήριον), — sur *l'homme*, pour le ramener à Dieu par la proclamation de sa justice punissante, qui produit la repentance, la rupture avec le péché, et par la manifestation de son amour, qui produit la πίστις, la confiance au lieu de la crainte¹. Il y a toutefois une différence entre les deux parties: l'une (l'homme) est *réceptive* (Rom. V, 10, 11: κατηλλάγημεν, passif,... δι' οὗ τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν), tandis que l'autre (Dieu), est *active*, a toute l'initiative, en sorte que l'œuvre de Christ auprès de Dieu, l'action de son sacrifice sur Dieu, est une action de Dieu sur lui-même διὰ Χριστοῦ: il veut se réconcilier, et il se sert de ce moyen, il a recours à ce médiateur pour cela. (Cette action se retrouve dans ce qui suit: μὴ λογιζόμενος...). — ἡμᾶς ne me paraît pas pouvoir être rapporté à un autre sujet que le ἡμῖν qui suit et qui désigne évidemment Paul et les prédicateurs de l'Évangile². Paul, dans le v. 18, parle encore de son expérience personnelle (v. 16). Il est devenu en Christ une nou-

¹ Ce dernier côté, vrai assurément, est saisi d'une façon exclusive dans la théorie ritschlienne de la rédemption.

² [LIETZMANN entend ἡμᾶς: « nous, hommes », cf. v. 19: ἐν ἡμῖν (« parmi nous »), et le v. 24. En revanche, il explique ἡμῖν: « à moi », cf. v. 20: προσβέβουμεν, δεόμεθα].

velle créature (v. 17^a) ; un monde nouveau s'est ouvert pour lui (v. 17^b). Comment cela s'est-il fait ? C'est que Dieu, quand il était éloigné de lui, ennemi, l'a réconcilié avec soi-même par Christ (par le sacrifice de la croix), pour lui donner aussi la grande mission de proclamer cette réconciliation à tout homme (v. 18). Au v. 19 la pensée de l'apôtre s'élargit : c'est une rédemption universelle ! cf. HOFMANN, WEISS, HEINRICI. — καὶ ὁντος ἡμῖν : voilà l'origine du ministère de l'apôtre ; il est bien ἐκ τοῦ Θεοῦ. « La καταλλαγή étant accomplie en Christ, nous en avons été faits les διάκονοι, les messagers, les proclamateurs, et cela par un don positif de Dieu, qui nous a conféré cette mission. Nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes apôtres. » Ce don a eu lieu, pour Paul, dans le même moment que sa conversion ; les deux choses sont inséparables à ses yeux (cf. Gal. I, 16 ; Rom. I, 5 : δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν). Ce ministère est appelé ici διακονία τῆς καταλλαγῆς : un ministère qui a pour effet, qui opère la réconciliation, en ce que par ce ministère la καταλλαγή est prêchée aux hommes et ceux-ci amenés à s'approprier par la foi le ἰλαστήριον, Jésus-Christ (Rom. III, 25). Cf. III, 9 : διακονία δικαιοσύνης, et l'antithèse διακονία κατακρίσεως.

Le v. 19 développe et justifie la déclaration τὰ πάντα ἐκ Θεοῦ du v. 18. Le mot Θεός placé en tête, a l'accent : « Oui, c'est Dieu. Dieu lui-même, et nul autre (WEISS), qui a posé le fondement de cette grande œuvre de nouvelle création (par la rédemption) et qui en a assuré le développement (par le ministère évangélique). » L'intention de ce verset n'est pas de décrire la rédemption ou le ministère évangélique, mais d'affirmer solennellement l'initiative divine dans cette rédemption et dans l'institution de ce ministère. Paul s'arrête devant cet acte divin, pour en déployer ensuite toutes les conséquences (v. 20. 21). — ὡς ὅτι : « puisqu'en effet voici ce qui a eu lieu. » Ὡς indique la conformité, ὅτι motive : « Tout ce renouvellement, par lequel tombe le système légal (v. 16. 17), vient de Dieu, parce que (ὅτι), conformément à ce qui devait être (ὡς), Dieu était vraiment là » (utpote quod). [LIETZMANN, d'après BLASS § 70, 2, explique la tournure ὡς ὅτι ὁ Θεός... ἦν comme = ὡς τοῦ Θεοῦ... ὄντος ;

le sens serait : « comme si », *quasi*]. — ἐν Χριστῷ ne doit être rapporté uniquement ni à ἦν ni à καταλλάσσω, mais à la locution complexe ἦν καταλλάσσω : « en Christ Dieu était actif pour réconcilier. » Si on liait ἐν Χριστῷ à ἦν, il faudrait alors envisager les trois participes comme parallèles, et en ce cas les deux derniers décriraient le mode de la réconciliation, ce qui est impossible à cause du troisième, l'aoriste *θέμενος*. Les deux derniers participes motivent ou justifient l'affirmation *θεὸς ἦν καταλλάσσω (ἐν Χριστῷ)* : « Il était vraiment occupé, en Christ, à réconcilier, puisque... » [Ce ἐν Χριστῷ est donc l'équivalent du διὰ Χριστοῦ du v. 18, cf. Rom. V, 10. (LIETZMANN)]. — La forme participiale ἦν καταλλάσσω a plus de poids que le simple imparfait κατήλλασσε ; elle marque ce que Dieu était en train de faire, à quelle activité il était occupé. — κόσμον, sans article : le monde entier, tout ce qui s'appelle monde. Christ appartient à l'humanité ; il apporte une amnistie générale (cf. le ὑπὲρ πάντων du v. 15) ; la rédemption qu'il opère est universelle, pour tous objectivement, bien que cette universalité soit, dans l'application subjective, restreinte par la foi (condition et moyen d'appropriation). La réconciliation est destinée à tous, valable pour tous, pourvu qu'ils soient ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Rom. III, 26). — ἐαντιῷ, comme au v. 18 : « ouvrant au monde le chemin de la réconciliation avec lui-même, l'accès à la nouvelle relation, dans laquelle Dieu n'est plus contre nous, mais pour nous. » Sur la portée de cette réconciliation, voir ce qui a été dit au v. 18.

v. 19^b. — Les participes μὴ λογιζόμενος et θέμενος expliquent et justifient ce ἦν καταλλάσσω : ils indiquent les manifestations de la disposition qui portait Dieu à pardonner en Christ : « il n'imputait pas... » et « il a mis en nous... » — μὴ λογιζόμενος est un participe imparfait. Μή est la négation subjective : « puisqu'il renonçait, dans cet acte même, à leur imputer... » (WEISS : C'est en renonçant ainsi à leur imputer... qu'il se rendait possible de ne plus les regarder comme ses ennemis). Λογίζεσθαι signifie « mettre en compte », cf. Rom. IV, 3. ss. Le sens est donc : « renonçant par devers lui (le *moyen* indique une action de Dieu sur lui-même) à mettre en compte, comme c'était son droit ». — αὐτοῖς : les indivi-

du compris dans le collectif *κόσμος*. — *παραπτώματα* désigne les chutes particulières et individuelles; cf. Rom. IV, 25. Il ne s'agit pas du péché comme puissance héréditaire, qui doit être non pas pardonné, mais guéri (et pour lequel il faut l'Esprit, non le sang).

v. 19^c. — *καὶ θέμενος*... indique le moyen que Dieu emploie pour arriver jusqu'à ce monde, afin de lui faire connaître cette rédemption et d'agir sur lui. C'est là le but du ministère. L'aoriste *θέμενος* indique l'acte historique de la fondation de l'apostolat: c'est un acte qui a eu lieu une fois, tandis que la non-imputation (*μὴ λογιζόμενος*, présent¹) dure et se poursuit. Le *θέμενος* sert encore à expliquer *καταλλάσσω*, puisque, sans la proclamation de l'Évangile par ses ministres, le monde ne pourrait pas accepter la réconciliation et entrer dans le nouveau rapport de paix avec Dieu (WEISS). — *τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς* répond à *διακονία τῆς καταλλαγῆς* (v. 18), avec cette nuance que *λόγος* indique le contenu du message, tandis que *διακονία* désigne la charge du messenger. — *ἐν ἡμῖν* ne doit pas être traduit: « parmi nous » [ainsi LIETZMANN], mais: « en nous », par une révélation intérieure (cf. Gal. I, 16): la prédication de Paul n'est pas de tradition humaine, mais d'un contenu révélé, tout divin (*ἐκ θεοῦ λαλοῦμεν*, II, 17). Cf. les locutions *θεῖναι ἐν φρεσίν*, *ἐν θυμῳ*. — Ce don suppose naturellement que Paul a reçu d'abord la *καταλλαγὴ* elle-même, car son *λόγος* n'est pas autre chose que l'expression de sa propre expérience de la rédemption. Quelle différence avec le ministère légal, où tout est extérieur (*γράμμα*, III, 6); ici, au contraire, tout part de l'intérieur. Le ministère légal a besoin de recommandations; le ministère spirituel s'en passe. — Il faut remarquer encore que pour Paul le ministère est nécessaire à la propagation de la foi et tient à l'essence de l'œuvre divine de la rédemption.

v. 20. — *οὖν*: « en conséquence de cette révélation, de cette vocation reçue. » — *ὑπὲρ Χριστοῦ* ne signifie pas « à la place de Christ » (ainsi BOUSSET), c'est-à-dire « comme ses suppléants, ses représentants. » Le verset précédent ne justifie pas

¹ [Ou imparfait, voir à 19^b.]

cette explication, car là le sujet est Dieu, et Christ est l'instrument de la rédemption. C'est de Dieu, non de Christ, que Paul est l'ambassadeur (*προσβεύομεν*, terme solennel : une députation de Dieu au monde !) Cette ambassade a lieu *ὑπὲρ Χριστοῦ*, c'est-à-dire « pour la cause de Christ, pour qu'il soit cru, accepté » (*Christi causam agentes*) : Christ est l'objet du message, non le sujet. L'objet de la prédication de Paul, c'est *Ἰησοῦς Χριστός, καὶ αὐτὸς ἐσταυρωμένος* (1 Cor. II, 2). La prédication (message des ambassadeurs) est « pour Christ », car sans elle le sacrifice de Christ resterait inutile, tandis qu'il lui importe surtout que des âmes soient sauvées par lui. — *ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος* prouve bien que c'est Dieu (non Christ) qui est l'envoyant, lequel parle par la bouche de son représentant. — *ὡς* ne signifie pas « comme si », mais « en tant que », « vu qu'il en est ainsi ». C'est Dieu qui offre au monde la main de réconciliation, et qui la lui offre par ses ministres ! Paul n'est que l'interprète, le porte-voix de Dieu. Il est peu naturel de faire dépendre *ὡς τοῦ θεοῦ* etc., de ce qui suit, c'est-à-dire de *δεόμεθα* (ainsi HOFMANN). — *δεόμεθα* est plus fort que *παρακαλοῦντος* : Dieu exhorte, invite (il sait ce qu'il en coûterait aux hommes de refuser) ; Paul supplie (car il le sait aussi !) Le père invite son fils ; le frère conjure son frère. — *ὑπὲρ Χριστοῦ* : même sens qu'au commencement du verset. — *καταλλάγητε* indique quel est le contenu de la prière adressée aux hommes par Paul et ses compagnons (*δεόμεθα*). Le passif signifie : « Laissez-vous réconcilier, acceptez ce que Dieu vous offre, n'anéantissez pas le dessein de Dieu ! » Si le sens était seulement : « Réconciliez-vous, laissez tomber votre haine », il faudrait le moyen, non le passif. Ce passif suppose une œuvre divine accomplie, dans laquelle les hommes entrent ; ils consentent à ce qu'elle leur soit appliquée, ils mettent leur main dans celle que Dieu leur tend. L'homme ne peut pas *se* réconcilier, mais seulement *être* réconcilié, et cela en saisissant par la foi la rédemption divinement opérée. Cet appel ne s'adresse pas à l'Église de Corinthe (celle-ci est prise à partie dans VI, 1. ss.), ni aux chrétiens en général, en tant qu'ils ont tous les jours besoin de pardon (CALVIN), mais à tous les inconvertis. Remarquez que *δεόμεθα* n'a pas

d'objet¹. C'est la mission de Paul de supplier (les hommes, tous les hommes) en leur disant : « Soyez réconciliés ! »

v. 21. — Le γάρ du T. R. (d'après E K L P Syr.) doit être retranché avec α B C D F G It. Vulg. Copt. Si on lit la 2^{me} pers. (ὕπὲρ ὑμῶν), il faut regarder le v. 21 comme la continuation du discours de l'apôtre aux inconvertis, donc le rattacher étroitement à καταλλάγητε τῷ θεῷ [ainsi BACHMANN]. Avec la 1^{re} personne (ὕπὲρ ἡμῶν), le v. 21 donne plutôt la suite de l'idée ὕπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν : « Christ est l'objet de notre message, et voici ce que nous avons à dire de lui, ce qui a été fait en lui. » Pour MEYER, le v. 21 sert à motiver la requête (δεόμεθα) et son contenu (καταλλάγητε), en montrant ce qu'il en a coûté à Dieu pour assurer le salut. — Le v. 21^a signale l'acte qui a été le *moyen* dont Dieu s'est servi ; le v. 21^b indique le *but* que Dieu visait en accomplissant cet acte. C'est là le contenu du λόγος τῆς καταλλαγῆς (v. 19).

v. 21^a. — τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν suppose la sainteté parfaite de Christ. Paul nie chez Jésus non seulement tout péché en actes, mais même le péché comme penchant mauvais, car si celui-ci avait existé, la loi l'eût réveillé et fait passer à l'état actuel et conscient (Rom. VII). Christ connaissait bien, en un sens, le péché : nul ne l'a dévoilé comme lui ; mais il ne l'a pas connu par sa propre expérience. Le péché n'a pas trouvé place dans sa vie extérieure ou intérieure. Le πνεῦμα ἁγιοσύνης a continuellement dominé en lui la vie de la σάρξ. — Le μὴ, négation subjective, transporte la négation dans la pensée de Dieu (il ne s'agit pas de *notre* jugement) ; ce μὴ γνόντα motive le ἐποίησεν (dont Dieu est sujet), ou lui fait antithèse. Dans le premier cas, il faut le rendre par « *parce qu'il n'a pas connu* » : la sainteté de Christ est le postulat indispensable de la rédemption ; dans le second cas, il faut traduire « *quoiqu'il n'ait pas connu* », ce qui paraît plus naturel : il y a une antithèse voulue de μὴ γνόντα ἁμαρτίαν avec ἁμαρτίαν ἐποίησεν. — La sainteté de Jésus-Christ est le point décisif dans le christianisme ; selon qu'on l'admet ou la rejette, la religion chrétienne est l'œuvre de Dieu (sur-

¹ [En revanche, dans Col. I, 28, Paul répète trois fois le complément πάντα ἀνθρώπων].

naturelle) ou l'œuvre de l'homme (aspiration de l'âme humaine); Christ est le Rédempteur ou un simple initiateur. Un Christ saint peut seul être un Sauveur. Un Christ non saint a lui-même besoin de salut! — *ὅπερ ἡμῶν* : « en notre faveur », n'implique pas l'idée de substitution (*ἀντί*), mais cette idée est cependant dans l'ensemble de la phrase. Ce *ὅπερ ἡμῶν* est expliqué dans 21^b par le *ἵνα*...; il est placé en tête, avec accent, car c'est là ce qui motive la prière de v. 20 fin (MEYER) : « c'est pour nous! » — *ἀμαρτίαν ἐποίησεν* : On affaiblit la pensée de l'apôtre si on traduit : « l'a traité comme un pécheur » (l'abstrait pour le concret). Il y a plus que cela! l'idée est plus profonde; Christ a été substitué aux pécheurs, sans doute, et traité comme tel, mais encore il a été substitué au péché même! Dieu a fait de lui le péché personnifié, l'a traité comme étant le péché même, ne laissant rien de ce qui s'appelle péché en dehors de lui et ne voyant plus en lui que péché. Cela ne peut évidemment pas signifier une transformation réelle, mais seulement une transformation idéelle : l'un est mis idéalement à la place de l'autre, le juste est substitué aux pécheurs. C'est eux que Dieu voit en lui (parce qu'il a fait siens leurs péchés, Jean I, 29); Dieu voit en lui le pécheur, ne voit plus en lui que le péché; la réaction nécessaire de Dieu contre le péché se porte non contre eux, mais contre lui, leur substitut, devenu pour eux *ἀμαρτία*. Il s'agit donc ici non de communication, mais d'imputation (puisque Christ est *μὴ γνούς ἀμαρτίαν*). Le *ποιεῖν* est imputatif, comme dans *facere aliquem reum*, cf. en grec *ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν* (Dieu), 1 Jean I, 10. Pour l'idée, comparez Es. LIII, 12 : *ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη*. Paul a sans doute devant les yeux le type des sacrifices de l'A. T., dans lesquels il y avait transmission, par imposition des mains, du péché à la victime. Tel est du moins le sens du rituel du Jour des Expiations : il y avait substitution de la victime (ou des victimes) au peuple coupable. Cette notion de substitution existe-t-elle dans les autres sacrifices? Les théologiens diffèrent d'avis sur ce point. Proprement le sacrifice est une offrande de quelque chose de précieux (le sang, la vie), par laquelle l'homme cherche à se rendre Dieu propice. Le sang de la victime couvre (protège) le pécheur devant Dieu. De là

à l'idée que ce sang, cette vie, la victime est offerte en échange ou à la place du coupable, la transition est facile. Dans la théologie pharisaïque le passage est franchi. Une notion juridique s'est introduite dans la manière de concevoir les rapports entre l'homme et Dieu; c'est celle de la réversibilité du mérite du juste sur d'autres. L'idée de la souffrance substitutive du juste se trouve déjà dans Es. LIII; mais Paul ne s'y réfère pas, tandis qu'il envisage souvent la mort de Christ sous l'angle du sacrifice. Et il y pense sans doute ici aussi. Comme le péché de l'homme était mis sur la victime, le péché de l'humanité a été mis sur Christ, et cela par Dieu lui-même (mais aussi, en même temps, par Christ, par sympathie). Pour cela, il fallait que Christ n'eût pas de péché personnel; autrement, il eût péri pour le sien propre. Mais il était *μὴ γνοῦς ἁμαρτίαν* (comme la victime devait être sans défaut). L'idée de sacrifice se trouve donc bien ici. Mais cela n'autorise pas à traduire, avec beaucoup d'anciens interprètes, suivis par EWALD, RITSCHL, le mot *ἁμαρτίαν* par « sacrifice pour le péché » (*chattāth*), sens qui est incertain même chez les LXX, et qui ne se retrouve pas dans le N. T. Ce sens est d'ailleurs absolument exclu ici par le terme *ἁμαρτία* qui précède immédiatement. Le même mot ne peut avoir un sens différent à si peu de distance. — Le *ἐποίησεν* s'est réalisé évidemment dans la croix, et non dans l'incarnation, comme l'ont entendu quelques interprètes (par exemple HOLSTEN), qui rapportent *ἁμαρτίαν ἐποίησεν* à la condition d'homme, ayant une « chair de péché » (le péché *latent* en lui) dans laquelle le Fils de Dieu est entré par l'incarnation, — et *μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* à la préexistence!

Il faut rapprocher de notre passage le texte très analogue Gal. III, 13: « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* ». *Γενόμενος κατάρα*: Paul semble vouloir dire que toute la malédiction de la loi s'est réalisée, épuisée en lui, comme, dans notre passage, que tout le péché humain s'est concentré en lui, sur sa tête, a été frappé en lui. Dans les deux passages le terme *abstrait* marque l'état dans lequel Christ a été placé, la position qu'il a prise, ou subie, mais n'implique pas, comme le ferait (ou semblerait le faire) l'adjectif (*ἁμαρτωλός, ἐπικατάρατος*),

qu'il a été réellement infecté par le péché ou qu'il a été personnellement l'objet de la malédiction divine. Paul ne dit pas dans Gal. que Christ est devenu un *ἐπικατάρατος*, qu'il a été réellement maudit de Dieu (ce serait un blasphème), pas plus qu'il ne dit dans notre passage qu'il est devenu *ἁμαρτωλός*. Christ n'a été ni pécheur, ni maudit; mais il a été traité comme tel. Il est entré dans la position d'un homme frappé par la malédiction; il a quitté la position d'un juste béni, pour prendre celle d'un transgresseur maudit, et il a réalisé *pleinement, typiquement, cet état*, de telle sorte que sur lui a pesé toute la coulpe humaine (2 Cor.), s'est déchargée toute l'*ὀργή* divine (Gal.), bien qu'il fût parfaitement juste (2 Cor.) et qu'il atteignît à ce moment le point culminant de l'obéissance (Phil. II, 8), bien qu'il fût par là même l'objet, personnellement, non de la colère ou de la malédiction de Dieu, mais de son approbation et de son amour (« offrande d'agréable odeur », Ephés. V, 2). Ce caractère *collectif* de la coulpe, de la malédiction, le caractère *absolu* de l'acte accompli ici en la personne du Christ, est exprimé justement par les termes abstraits *ἁμαρτία, κατάρα*, qui disent à la fois *moins* (ils n'expriment pas le fait d'être *personnellement* pécheur ou maudit) et *plus* que les termes concrets *ἁμαρτωλός, ἐπικατάρατος* (qui exprimeraient simplement l'idée d'un pécheur ou maudit *individuel*).

v. 21^b. — Au terme *négatif* de Gal.: « Christ nous a rachetés de la malédiction », correspond dans notre verset l'expression *positive*: « afin que nous devinssions justice de Dieu en lui ». C'est là *le but* en vue duquel le juste a été fait péché. L'abstrait *δικαιοσύνη* répond à *ἁμαρτία*. — *ἡμεῖς* est l'antithèse de *τὸν μὴ γνόντα*: « lui qui était tout *sainteté*, fait *péché*! et nous qui ne sommes que *péché*, destinés à n'être plus que *justice* aux yeux de Dieu, de telle sorte que Dieu ne voie plus que justice en nous, comme il n'a plus vu que péché en Christ! De même qu'il a vu en lui notre péché, il ne veut plus voir en nous que sa justice; nous sommes *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*, comme lui était *ἁμαρτία ὑπὲρ ἡμῶν*. » C'est ainsi que l'idée de substitution se trouve renfermée dans le *ὑπέρ*, après avoir été déjà indiquée au v. 14. — Il faut lire l'aoriste *γενώμεθα*, avec tous les Majuscules, et

non le présent (*γινώμεθα*) qu'on trouve dans le T. R., d'après quelques Minuscules. Le sens n'est pas : « afin que nous devenions dans le moment présent », mais : « afin que nous devinssions du même coup ». — *δικαιοσύνη θεοῦ* ne peut désigner la justice comme attribut divin : il n'est pas possible que nous devenions cela ! Le génitif *θεοῦ* est un *genit. auctoris* : une justice dont Dieu est la source, qui provient de Dieu lui-même (cf. Rom. I, 17), puisqu'elle est procurée par le sacrifice de Christ, par cet échange entre Christ et nous que Dieu lui-même a institué. Il s'agit donc, ici encore, très évidemment, d'imputation, non de communication. Le parallèle *ἁμαρτίαν ἐποίησεν*, la symétrie des termes le prouvent. L'idée du verset est celle d'un renversement des rôles par un échange entre Christ et nous. Le sens de *δικαιοσύνη θεοῦ* ne peut être : « afin que nous devinssions justes moralement, c'est-à-dire saints ». Nous avons bien plutôt ici le sens juridique, déclaratif qui appartient, chez Paul, à l'expression *δικαιοῦσθαι*. Il y a eu imputation de péché à Christ ; il y a imputation de justice à nous. Cf. Phil. III, 9 : *τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην*, opposé à *ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου* (qui désigne la justice propre, légale, pharisaïque) et Rom. X, 3 : *τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην*, opposé à *τὴν ἰδίαν*. Cette justice, c'est avant tout l'*absolution*, résultant du fait que Christ, « fait péché », a subi le châtiment pour nous. (Il pouvait, lui, le saint, être châtié sans que le châtiment fût pour lui.) Nous sommes par conséquent délivrés de ce châtiment, en même temps que de toute coulpe. Mais il y a plus qu'absolution, non-imputation du péché, pardon ; il y a un état de *justice* positive devant Dieu : nous sommes, en Christ, rendus agréables à Dieu, nous devenons ses enfants d'adoption (Rom. V et VIII). L'état de justice qui est celui de Christ et qui nous est étranger, devient le nôtre devant Dieu, comme notre état de péché, qui était étranger à Christ, est devenu le sien. — *ἐν αὐτῷ* : *en lui*, en tant qu'il nous représente, nous sommes justice, tout en étant pécheurs *en nous-mêmes*. Cf. Rom. IV, 5 : *τὸν δικαιοῦντα τὸν ἁσεβῆ*.

Le *ὥνα* de 21^b renferme l'idée que l'expiation était *nécessaire* pour que la justification, le pardon, le salut de l'homme

fût possible. Mais *pourquoi* cette expiation était-elle nécessaire ? Paul ne le dit pas ici. Il *constate* le fait ; mais il indique ailleurs quel motif Dieu a pour agir ainsi ¹.

2. VI, 1-VII, 1.

Dans la sous-section précédente (V, 11-21), l'apôtre a montré ce qu'est le ministère chrétien en lui-même et vis-à-vis du monde : c'est un ministère de réconciliation, c'est l'agent d'une œuvre d'origine toute divine, œuvre de nouvelle création, qui, chez ceux qui en sont les instruments ne laisse pas place au moi ; l'amour de Christ en est l'âme ! Paul passe maintenant, dans une seconde sous-section (VI, 1-VII, 1), de son ministère envers le monde à son ministère envers l'Église, envers les lecteurs spécialement (*ὑμᾶς*). Ce qu'il a dit du premier est vrai aussi du second : c'est avec une abnégation absolue qu'il s'en acquitte, n'ayant en vue que le salut des Corinthiens ; c'est là le motif unique de ses exhortations. Cette seconde sous-section se divise en deux paragraphes : a) activité de Paul envers les Corinthiens (VI, 1-10) ; b) appel à leur cœur et sévère exhortation morale (VI, 11-VII, 1).

a) VI, 1-10.

¹ Or, étant ses coopérateurs, nous vous exhortons aussi que ce ne soit pas en vain que vous ayez reçu la grâce de Dieu. ² Il est dit en effet : « Au temps favorable je t'ai exaucé et au jour du salut je t'ai secouru ». Voici maintenant le temps bel et bien favorable, voici maintenant le jour du salut. ³ Nous ne donnons aucun scandale en rien, afin que notre ministère ne soit pas blâmé ; ⁴ mais en tout nous nous recommandons nous-mêmes, comme serviteurs de Dieu, par beaucoup de patience dans les afflictions, dans les nécessités, dans les angoisses, ⁵ dans les coups, dans les prisons, dans les émeutes, dans les travaux,

¹ [Nous supprimons ici une page sur la nécessité de l'expiation d'après Rom. III, 25. La rédaction n'en est qu'ébauchée, et l'auteur l'eût certainement refondue.]

dans les veilles, dans les jeûnes, ⁶ par la pureté, par la connaissance, par la longanimité, par la bonté, par un esprit de sainteté, par une charité sans hypocrisie, ⁷ par une parole de vérité, par une puissance de Dieu, par les armes de la justice, celles de la droite et celles de la gauche; ⁸ à travers gloire et déshonneur, à travers bonne et mauvaise réputation, comme séducteurs, et pourtant véridiques, ⁹ comme méconnus, et pourtant bien connus, comme mourants, et voici nous vivons, comme châtiés, et pourtant point mis à mort, ¹⁰ comme affligés, et pourtant toujours dans la joie, comme pauvres, et pourtant nous en enrichissons plusieurs, comme n'ayant rien, et pourtant nous possédons tout !

v. 1. — Le *δὲ καί* marque la transition à ce nouvel aspect du ministère de Paul, qui est une autre forme du *παρακαλεῖν* (V, 20). — *συνεργοῦντες* : le *συν-* peut avoir pour complément sous-entendu soit *θεῷ* (d'après ce qui précède, v. 20. 21), soit *ὑμῖν* (d'après ce qui suit : « vous qui avez reçu la grâce »), mais non *Χριστῷ* (MEYER), car ce n'est pas Christ qui apparaît comme le personnage actif dans tout ce passage, c'est Dieu. Il s'agit donc d'une coopération de l'apôtre soit avec Dieu, soit avec les croyants eux-mêmes, dans l'œuvre divine qui s'accomplit en eux (cf., pour ce dernier rapport, I, 24). La première relation me paraît meilleure, car Dieu est le sujet qui précède immédiatement, et dans tout ce qui suit il n'est pas question de l'activité de l'Église (unie à celle de l'apôtre), mais de ce qui est fait *pour* l'Église (MEYER-HEINRICI). — *καί* : « outre l'œuvre que nous accomplissons dans le monde, par le *δεῖσθαι* du v. 20, nous travaillons aussi pour vous. » — *εἰς κενόν* : « pour rien », latin : *in cassum*. Celui-là a reçu la grâce *en vain*, qui ne lui laisse pas produire ses fruits de sanctification, qui ne marche pas *ἐν καινότητι ζωῆς* (Rom. VI, 4). PÉLAGE dit très bien : *In vacuum gratiam Dei recipit, qui in Novo Testamento non novus est*. (Voir l'exhortation morale qui suit : VI, 14. ss.). — L'aoriste *δέξασθαι* peut se traduire par le présent (*recipiatis*) ou par le prétérit (*recepistis*). Dans le premier cas, l'idée est que les lecteurs doivent recevoir chaque jour la

grâce, mais ne pas la recevoir en vain, c'est-à-dire sans les fruits moraux correspondants (MEYER). Dans le second sens, les lecteurs sont envisagés comme ayant déjà reçu la grâce, mais l'apôtre les exhorte à prendre garde que cette acceptation, n'étant pas suivie des fruits, ne soit vaine (KLÖPPER, DE WETTE). L'état de grâce du croyant (cf. I, 24) peut être annulé par l'infidélité (ceci est l'enseignement de Paul, comme de Jésus). Le second sens est préférable. Le danger était réel, pour une partie tout au moins de l'Église de Corinthe, chez laquelle il y avait des symptômes de relâchement moral, de retour au paganisme (voir la fin du chapitre et déjà 1 Cor.).

v. 2. — λέγει, scil. ὁ θεός (à tirer de τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, v. 1)¹. — Le γάρ introduit une parenthèse qui signale le motif pressant qu'il y a d'obéir sans délai à cette exhortation. Paul cite Es. XLIX, 8, textuellement d'après les LXX. C'est une parole d'encouragement adressée au « serviteur de l'Éternel » qui se plaint de travailler inutilement. L'application que Paul en fait aux Corinthiens est amenée par le rapport [tout extérieur] qui existe entre δέξασθαι et δεκτῶ. Cette application est néanmoins légitime, parce qu'il s'agit, au fond, de la même œuvre de Dieu ; l'Église étant le corps de Christ, les promesses d'exaucement sont pour elle. — L'expression καιρῷ δεκτῷ est, dans les LXX, la traduction de l'hébreu בְּעֵת רְצוֹן, « au temps du bon plaisir divin, au temps où l'on peut entreprendre quelque chose avec le secours de Dieu. » Le terme δεκτός signifie proprement : « le temps agréable à Dieu » (littéralement : « reçu de Dieu ») ; d'où : « le temps que Dieu favorise, et par conséquent favorable pour agir ». Cf. Es. LXI, 1 : ἐν ἡμέρᾳ κυρίου δεκτόν, traduction de שְׁנַת רְצוֹן. — ἡμέρα σωτηρίας : « le jour où l'on peut travailler efficacement à son salut ». Cf. Phil. II, 12. — Les aoristes sont des passés prophétiques : Dieu voit le futur déjà réalisé. — ἰδοὺ νῦν : « c'est une apparition qui passe, hâtez-vous ! » Le « jour du salut » dure jusqu'à la Parousie, qui est proche

¹ [Autres exemples de ce λέγει, devenu presque impersonnel : Gal. III, 46 ; Éph. IV, 8 ; Rom. IX, 25. Cf. φησὶν, 1 Cor. VI, 16. On peut suppléer comme sujet soit ὁ θεός (BLASS, § 30, 4) soit ἡ γραφή].

aux yeux de Paul. Il sera trop tard ensuite. Le temps est court (1 Cor. VII, 29) ; il s'agit de l'employer, non seulement à recevoir le salut (c'est fait pour les Corinthiens), mais à poursuivre et achever l'œuvre de la sanctification ἐν φόβῳ κυρίου (VII, 1). — εὐπρόσδεκτος (cf. VIII, 12) renforce le simple δεκτός.

Le v. 3, après la parenthèse du v. 2, renoue avec le v. 1 ; le participe διδόντες s'appuie sur παρακαλοῦμεν et développe le συνεργοῦντες en montrant *comment* Paul travaille pour eux avec Dieu. Le v. 3 décrit le côté *négatif* de la conduite de l'apôtre (le côté *positif* sera relevé dans v. 4. ss.) : Paul déclare ne rien faire qui soit de nature à entraver l'œuvre divine en jetant le trouble dans une conscience et en attirant ainsi un blâme sur le ministère chrétien. Ceci est une affirmation, non une exhortation (LUTHER). — ἐν μηδενί : *in nulla re*, « dans aucune occasion, en aucun point » ; cf. le ἐν παντί du v. 4. — La négation subjective μή signifie : « en tant que nous sommes des gens qui s'efforcent... » ; comme tels, ils ont le droit de παρακαλεῖν. — προσκοπή est un hapax dans le N. T. et les LXX. Ce terme est synonyme de πρόσκομμα, σκάνδαλον ; il désigne une occasion donnée à quelqu'un de pécher ou de se détourner de la foi. Ici, cette occasion serait fournie par la conduite de l'apôtre, si elle était en contradiction avec son enseignement. Cf. Rom. XIV, 13 ; 1 Cor. X, 32. — ἵνα μή... : l'apôtre a à cœur l'honneur de son ministère. — μωμάομαι (de μῶμος, « tache, déshonneur »), *vitupero*. — DEFG It. Vulg. Syr. ajoutent ἡμῶν à ἡ διακονία.

v. 4^a. — L'apôtre passe maintenant au côté *positif* de sa conduite. — συνιστάντες : Paul se recommande lui-même en tout point, à savoir par sa conduite, par ses actes, et non, à la manière des adversaires, par des vanteries ou des lettres de recommandation. Cf. III, 1 ; IV, 2. Avec TISCHENDORF, NESTLE, il faut lire συνιστάντες, leçon de \aleph C D F G, plutôt que συνιστάνοντες, leçon de B P, adoptée par WEISS et WESTCOTT-HORT, ou que συνιστῶντες (T. R., d'après E K L). — ὥς θεοῦ διάκονοι : « en tant qu'étant, ou : comme il convient à des serviteurs. » Le sens serait un peu différent avec l'accusatif διακόνους ; cela signifierait que Paul se recommande

pour se faire valoir ou reconnaître comme serviteur de Dieu, c'est-à-dire que sa qualité de serviteur de Dieu serait plus ou moins le produit de son *συνιστάναι*, tandis qu'au contraire il part, dans toute son activité, de la conscience certaine qu'il a d'être déjà serviteur de Dieu en vertu d'une divine installation (V, 18. 19). — *θεοῦ* a l'accent : des serviteurs des hommes auraient peut-être besoin d'un autre genre de recommandation. — Le *ἐν παντί* est développé dans les versets suivants au moyen de trois séries de faits :

a) Les souffrances endurées (vertu passive de la *ὑπομονή*), v. 4^b-5.

b) Les vertus actives déployées par Paul dans les luttes de son ministère, v. 6-7.

c) Les circonstances opposées à travers lesquelles il maintient sa ligne de conduite, v. 8-10.

v. 4^b-5, 1^{re} série de faits. — v. 4^b. *ἐν ὑπομονῇ πολλῇ* : « Beaucoup de patience », voilà la vertu par laquelle tout d'abord Paul se recommande ! Les neuf termes qui suivent jusqu'à *νηστείας*, dépendent de *ἐν ὑπομονῇ* et montrent dans quoi (*ἐν*) la patience se manifeste. Les *ἐν* de ces neuf termes (v. 4^b-5) sont donc *subordonnés* au *ἐν ὑπομονῇ*, tandis que les *ἐν* des v. 6-7^a y sont *coordonnés* et dépendent ainsi de l'idée *συνιστάντες*. Les *ἐν* de 6-7^a expriment des vertus morales, tandis que les *ἐν* qui suivent *ἐν ὑπομονῇ* jusqu'à la fin du v. 5, indiquent les circonstances dans lesquelles Paul travaille et se conduit avec patience. — Les neuf termes se répartissent en trois groupes de trois chacun ; et d'abord : 1) les situations difficiles, dont quelques-unes vont jusqu'à opprimer l'apôtre, jusqu'à le mettre tout à fait à l'étroit. Il y a gradation de *θλίψεσιν* à *στενοχωρίαις* (cf. IV, 8).

v. 5. — Puis : 2) les persécutions des hommes : fouet, prison, émeutes. — *πληγαῖς*, cf. XI, 23. ss., où Paul dit entre autres : « j'ai reçu cinq fois quarante coups moins un ». — Le mot *ἀκαταστασία* pourrait désigner l'état de celui qui erre, ne trouvant pas où se fixer, chassé d'un endroit dans un autre (cf. 1 Cor. IV, 11 : *ἀστατοῦμεν*) ; mais le N. T. emploie plutôt ce mot dans le sens de *désordre, tumulte, émeute* (1 Cor. XIV, 33 ; 2 Cor, XII, 20 ; Luc XXI, 9 : *πολέμους καὶ ἀκαταστασίας*). Il s'agit donc probablement des soulèvements popu-

lares dans lesquels la vie de l'apôtre fut en danger (voir, par exemple, Act. XIII, 50; XIV, 19; XIX, 23-41).

3) Privations de tous genres : *travaux*, pour subvenir à ses besoins (cf. 1 Cor. IV, 12 : *κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσίν*, et Act. XX, 34), plutôt que : tous les travaux du ministère de Paul (MEYER); — *veilles*, amenées par le travail, par les voyages, par les prières, par les soucis, etc. (cf. XI, 27 et Act. XX, 31 : *νύκτα καὶ ἡμέραν*); — *faim*, c'est-à-dire non pas des jeûnes volontaires, religieux (cf. Act. XIII, 3; XIV, 23), mais plutôt des privations involontaires; ceci convient mieux au contexte (cf. XI, 27 et 1 Cor. IV, 11).

v. 6-7, 2^{me} série de faits : les vertus (actives) que Paul déploie dans cette dure vie. Ces vertus sont groupées deux à deux, en cinq paires :

v. 6. — 1) *ἐν ἀγνότητι* : avec droiture, désintéressement, avec une entière pureté de motifs; *γνώσει* : avec le discernement spirituel nécessaire pour juger soit les questions théoriques, soit les questions pratiques. Cf. avec cette première paire : Matth. X, 16 (*ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί, φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις*). — Plusieurs entendent *ἀγνότης* de la *chasteté*; mais nous ne voyons pas de raison de spécialiser ainsi, tout en reconnaissant que ce sens s'expliquerait vis-à-vis des Corinthiens et des adversaires de Paul.

2) *μακροθυμία* et *χρησιότης* désignent la charité sous deux aspects : celle qui supporte les injures (*longanimité*), et celle qui agit (*générosité*, bonté active). Ces deux termes sont réunis également dans 1 Cor. XIII, 4; Gal. V, 22.

3) *πνεῦμα ἅγιον, ἀγάπη ἀνυπόκριτος* : le souffle divin *au dedans*, le zèle, la sainte énergie, — et *au dehors*, dans la conduite, l'amour non feint, qui ne cache pas la vérité. — *πνεῦμα ἅγιον* ne doit pas être restreint au pouvoir miraculeux; il ne signifie pas non plus le « Saint-Esprit » comme personne; il désigne la *vie*, l'*action* du Saint-Esprit qui pénètre l'apôtre et se rend sensible aux âmes de ceux qui sont en relation avec lui. — *ἀγάπη ἀνυπόκριτος* (cf. Rom. XII, 9) : une charité qui ne craint pas de dire, au besoin, même de dures vérités; un amour qui repose sur la base de la vérité, de la sainteté.

v. 7. — 4) *λόγος ἀληθείας, δύναμις θεοῦ* : une parole

constamment vraie, sincère, loyale (ceci se rattache bien à *ἀγάπη ἀνυπόκριτος*), et qui ne cherche pas son succès dans des moyens humains, mais dans la seule *puissance de Dieu*. Cf. 1 Cor. II, 4 : *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως*.

5) *διὰ τῶν ὀπλῶν*... Cette cinquième paire fait transition à la troisième série de faits, aux circonstances adverses, mais se range pourtant encore dans les vertus. Paul emploie déjà *διὰ*, mais comme équivalent du *ἐν* instrumental, tandis que les *διὰ* suivants signifient : « au travers, au milieu de ». — *τῆς δικαιοσύνης* est un génitif de propriété ou de qualité : les armes dont se sert la justice, ou les armes moralement justes, en opposition aux armes charnelles (habiletés, injustices, ruses, *πανουργία* des adversaires, IV, 2). Ce sont les *ὅπλα τοῦ φωτός* (Rom. XIII, 12). Cf., dans notre épître, X, 4. Paul est le champion de Dieu. — Il est impossible de prendre ici *δικαιοσύνη* dans le sens de justice imputée (MEYER) ; il s'agit de la justice morale, comme dans Rom. VI, 13, où *ὅπλα δικαιοσύνης* s'oppose à *ὅπλα ἀδικίας*. Cf. aussi Eph. V, 9. — *τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν* : celles que l'on tient de la main droite (armes offensives, épée) et de la main gauche (armes défensives, bouclier). Paul a besoin de ces deux sortes d'armes pour attaquer les forteresses juives et païennes, et pour se défendre, lui et son œuvre, contre toutes les attaques.

v. 8-10, 3^{me} série de faits : les circonstances opposées au travers desquelles Paul maintient pure sa ligne de conduite. Ces circonstances sont indiquées au moyen de neuf antithèses, dont les deux premières sont introduites par *διὰ*, et les sept dernières par *ὧς*.

v. 8. — Et d'abord les deux antithèses avec *διὰ*. Le *διὰ* ne peut pas signifier ici « par le moyen de » et dépendre encore directement et étroitement de *συνιστάντες*, comme le veut MEYER (une antithèse comme *δόξα — αἰμία* est inexplicable avec ce sens). Il s'agit évidemment de circonstances *à travers* lesquelles Paul se meut et travaille. Ce sont : 1) des circonstances *extérieures* : *δόξα, αἰμία*, c'est-à-dire d'une part l'éclat de l'œuvre qu'il accomplit, les succès de son ministère (par exemple l'accueil qui lui a été fait en Galatie, Gal. IV, 14) ; — et d'autre part l'opprobre des insuccès, des traite

ments ignominieux qu'il doit si souvent endurer, sa vie extérieure misérable. — 2) des circonstances *morales* : *δυσφημία*, blâme, imputations viles, et *εὐφημία*, louange, approbation enthousiaste. — A travers tout cela, il poursuit fermement son chemin, il marche droit au but.

Viennent ensuite les sept antithèses avec *ὥς*, dans chacune desquelles le *ὥς* ne porte que sur le premier membre et signifie : « passant pour », « aux yeux de, au jugement de nos adversaires », « envisagés comme ». Le *καί* marque une opposition : « et cependant, et en même temps », c'est-à-dire : « mais en réalité ». — 1) *πλάνοι*, « égarant les autres, séducteurs » ; le sens n'est pas : « égarés, fous » (sens passif). Cf., pour le sens actif, Jn. VII, 12 : *πλανᾷ τὸν ὄχλον*.

v. 9. — 2) *ἀγνοούμενοι* peut signifier « inconnus, obscurs », ou bien « méconnus ». Ce second sens vaut mieux, à cause de l'antithèse *ἐπιγινώσκόμενοι*, « bien connus ». De qui Paul veut-il dire que lui et ses compagnons sont bien connus ? Est-ce de *Dieu* ? (RÜCKERT). Nous pensons plutôt que c'est des *hommes*, des chrétiens : « Nous sommes connus de tous les fidèles, quoique méconnus ou ignorés par les autres. »

3) *ἀποθνήσκοντες* — *ζῶμεν* : « On dit de nous : Ce sont des hommes qui vont mourir (des hommes finis !), et voici nous vivons ! Il semble que nous soyons au dernier soupir, et puis (*ιδού*), nous revoilà sur pied ! » Cf. IV, 7. ss., qui est le meilleur commentaire de ce passage.

4) *παιδευόμενοι* [D F G It. ont la variante *πειραζόμενοι*] — *θανατούμενοι* : « Dieu nous frappe de la verge, nous apparaissons aux hommes comme étant châtiés sévèrement. Et puis, nous ne sommes pourtant pas tués ». Il y a probablement ici une réminiscence de Ps. CXVIII, 18 : *παιδεύων ἐπαίδενσέν με κύριος, καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέν με*. Ou bien : « On dit de nous : C'est un frappé de Dieu (Es. LIII), un homme qui est sous la verge divine ; mais si Dieu nous frappe, ce n'est pas pour la mort ! »

v. 10. — 5) *λυπούμενοι* — *χαίροντες* : « Nous sommes dans l'affliction, nous devrions être envahis par la douleur et nous chantons de joie ! » Cf. Paul et Silas dans la prison de Philippes (Act. XVI). Leur joie est la *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Rom. XIV, 17).

6) *πτωχοί — πλουτίζοντες* : « aux yeux des ennemis, nous ne sommes que des pauvres, dénués de tout ; et voilà, nous avons de quoi enrichir (spirituellement) beaucoup de nos semblables », avec le trésor dont parle IV, 7 et à l'imitation de Christ (VIII, 9).

7) *μηδὲν ἔχοντες — πάντα κατέχοντες* : « des gens qui n'ont rien, et qui possèdent tout » (spirituellement, et, au besoin, matériellement). Cette septième antithèse renchérit sur la précédente, mais elle ne fait pas allusion, comme on l'a pensé, aux collectes.

Dans cette énumération émue et émouvante de ses souffrances, de ses vertus, de ses circonstances diverses, l'apôtre mentionne ses titres de gloire, ce qui le recommande comme serviteur de Dieu (v. 4). Mais il faut se garder de voir dans notre passage, avec RITSCHL et CLEMEN (cf. MEYER-HEINRICI, p. 233), la prétention d'avoir réalisé la perfection chrétienne : 1 Cor. IV, 3 s'y oppose. BOUSSET dit très bien : « Le grand apôtre se dresse à lui-même son monument. Cela n'est pas permis à chacun. Mais chez lui, la chose nous agréée. »¹ Vis-à-vis des calomnies des adversaires, il affirme sa bonne conscience : on le comprend !

b) VI, 11-VII, 1.

¹¹ Notre bouche s'est ouverte pour vous, Corinthiens ! Notre cœur s'est élargi ! ¹² Vous n'êtes pas à l'étroit au-dedans de nous ; mais vous êtes étroits dans vos propres entrailles. ¹³ En même réciprocité — je parle comme à (mes) enfants — élargissez, vous aussi, (vos cœurs) !

¹⁴ Ne vous faites pas compagnons de joug étranger avec des infidèles. Car quelle participation y a-t-il entre la justice et l'iniquité ? ou quelle communion entre la lumière et les ténèbres ? ¹⁵ Et quel accord entre Christ et Bélial ? ou quelle part ■ le croyant avec l'infidèle ? ¹⁶ Et quelle entente ■ le temple de Dieu avec les idoles ? Car

¹ [Cf. LIETZMANN : « Mit prachtvoller Schwung schliesst dies stolze Preislied seiner Tätigkeit, das sich kühn über die anerzogene Bescheidenheit des Durchschnittsmenschen erhebt »].

c'est nous qui sommes le temple du Dieu vivant, selon que Dieu a dit : « J'habiterai parmi eux et j'y marcherai, et je serai leur Dieu, et eux seront mon peuple. » ¹⁷ C'est pourquoi « sortez du milieu d'eux et séparez-vous, dit le Seigneur, et ne touchez à rien d'impur ; et moi, je vous accueillerai, ¹⁸ et je serai pour vous un père, et vous serez pour moi des fils et des filles, dit le Seigneur tout-puissant ».

Ch. VII¹ Ayant donc de telles promesses, bien-aimés, purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, parachevant (notre) sainteté dans la crainte de Dieu.

Paul revient à l'idée du v. 1 (*συνεργοῦντες... παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενόν...*). L'apôtre a travaillé fidèlement pour l'Église et son œuvre le recommande ; mais l'Église répond-elle à ce ministère ? est-elle à la hauteur de sa mission ? La question se pose, et ceci justifie la sévère *παράκλησις* de la fin du chapitre. Cette exhortation énergique (VI, 14-VII, 1) est précédée d'un appel au cœur des lecteurs (v. 11-13), qui sert de transition.

v. 11. — Paul ne craint pas de parler de lui-même : il vient de rappeler toute sa carrière apostolique. Arrivé au terme, il s'arrête et se retrouve en face de ses lecteurs, auxquels il exprime son affection par l'apostrophe émue *Κορίνθιοι*. (Cf. Phil. IV, 15, le seul autre exemple de ce genre. Gal. III, 1 est sensiblement différent.) — Le parfait second *ἀνέργα* (de *ἀνοίγω*, *ἀνοίγνυμι*) est pris souvent, dans le grec postérieur, au sens du parfait passif *ἀνέργμαι*. Ce terme, qui en soi est une simple expression plastique pour dire : « commencer à parler », doit marquer ici, d'après le contexte, la *franchise* de l'apôtre (MEYER-HEINRICI). Paul vient, en effet, de parler avec un grand abandon : il a ouvert son cœur, il ne s'est pas tenu sur la réserve. Et pourquoi ? C'est son grand amour pour les Corinthiens qui l'y a poussé ; il a suivi le mouvement de son cœur : *ἡ καρδία ἡμῶν* (B ont la leçon *ἐμῶν*, mais à tort) *πεπλάτννται*. Ces derniers mots ne désignent ni la joie (LUTHER), ni la franchise (DE WETTE : « Je me suis dégonflé »), mais l'affection, comme le prouvent les v. 12 et 13. L'amour rend le cœur large ; le manque d'amour, la haine le rétrécit, le resserre. (Cf. MEYER-HEINRICI).

Le v. 12 s'ajoute sans particule de liaison : Paul confirme par une phrase négative l'affirmation *ἡ καρδία ἡμῶν πεπλατύννται* : « Non ! vous n'êtes pas à l'étroit (dans ce cœur qui s'est élargi pour vous) ! » L'image reste la même. Cf. Phil. I, 7 : *διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς*. BOUSSET explique un peu autrement : Paul voudrait dire, en réponse à un reproche de ses adversaires : « Je ne vous tiens pas serrés, je ne vous tyrannise pas. » — Dans 12^b Paul fait une paronomasie (*στενοχωρεῖσθε*) pour reprocher tendrement, paternellement, aux Corinthiens le fait qu'il occupe une place beaucoup trop petite, à son gré, dans leurs cœurs à eux. Il passe de l'idée « être à l'étroit » à celle d'« être étroit ». « Vous êtes, leur dit-il, à l'étroit dans vos propres entrailles », c'est-à-dire « elles sont rétrécies, en sorte qu'il n'y a pas de place pour moi. » Ils ne sont pas à l'étroit chez *lui*, mais *eux* sont étroits intérieurement, ne font pas à leur apôtre une large place. — *σπλάγχνα* désigne le siège des émotions profondes (pitié, amour) ; c'est l'équivalent de *καρδία* du v. 11. Cf. 1 Jean III, 17 : *καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ*. Paul ne dit pas : *στενοχωροῦμαι* dé (« je suis à l'étroit ») ; c'est pour faire porter l'antithèse non sur les personnes, mais plutôt sur les *états* différents.

v. 13. — Après la constatation de ce fait, qui l'afflige, il réclame d'eux le contraire de ce qu'il vient de dire : « au lieu du *στενοχωρεῖσθαι*, pratiquez le *πλατύνειν* ! » — *τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν* est un accusatif absolu, déterminatif de *πλατύνετε*. Ou bien l'apôtre avait-il peut-être dans l'esprit un verbe comme « accordez-moi, donnez-moi », qu'il remplace par le *πλατύνετε*, plus précis ? En tout cas, il y a, dans l'expression *τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν*, combinaison des deux idées *τὸ αὐτό* et *τὴν ἀντιμισθίαν*, dans le sens : *τὸ αὐτό, ὃ ἐστὶν ἀντιμισθία* (MEYER), c'est-à-dire : « Rendez-moi le même amour (*τὸ αὐτό*), soyez pour moi ce que je suis pour vous ; ce sera un rendu (*ἀντιμισθίαν*) bien naturel. » Le sens est donc, pour l'ensemble du verset : « Faites pour moi ce que je fais pour vous, en ayant à mon égard la même largeur de cœur dont j'use envers vous. » — Les mots *ὡς τέκνοις λέγω* sont une parenthèse qui justifie *τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν* : des enfants ne doivent-ils pas rendre à leur père amour pour amour ! CHRYSOSTOME paraphrase très bien : *οὐδὲν μέγα αἰτῶ*,

εἰ. πατὴρ ὢν, βούλομαι φιλεῖσθαι παρ' ὑμῶν. Cf. 1 Tim. V, 4. — Cet appel à leur cœur, à leur amour filial, doit les préparer à bien recevoir l'exhortation suivante.

Comme nous l'avons dit plus haut (voir avant le v. 11), cette exhortation (παράκλησις) se rattache à l'idée du παρακαλεῖν μὴ εἰς κενόν... (v. 1). Après l'appel au cœur des lecteurs, à leur affection personnelle pour l'apôtre, vient l'appel à leur conscience chrétienne. Paul, qui les aime comme un père, qui les porte dans son cœur, est inquiet à leur sujet : il les supplie de rompre définitivement avec toutes les souillures du paganisme, pour *poursuivre* avec ardeur (v. 14-18) le but de la sanctification chrétienne (VII, 1).

v. 14. — μὴ γίνεσθε : L'apôtre s'exprime avec beaucoup de délicatesse (et d'habileté) ; il emploie un terme (*devenir*) qui ne suppose pas que ses lecteurs aient déjà succombé, soient déjà retombés, mais qu'ils sont en danger de le faire. La participation aux impuretés du paganisme est ainsi présentée comme un *recul*, un abandon de la condition chrétienne première, à éviter. — ἑτεροζυγεῖν : « porter le joug d'un autre, qui est celui d'un autre », c'est-à-dire, d'après l'emploi du mot dans l'A. T. : « porter le même joug avec un être d'une autre espèce », *societatem inire cum imparibus*, en opposition à ὁμοζυγεῖν : « porter le joug avec un être de même espèce », *societatem inire cum paribus*. Cf. Lévit. XIX, 19 : τὰ κτήνη σου οὐ κατοχεύσεις ἑτεροζύγω, « tu n'accoupleras pas ton bétail avec un animal fait pour un autre joug », et Deut. XXII, 10 (défense de faire labourer ensemble un bœuf et un âne). Le sens est donc : « Ne vous associez pas à des êtres d'une autre sorte, à des non-croyants ! » « Vous, des πιστοί, qui êtes καινὴ κτίσις ἐν Χριστῷ (V, 17), vous n'avez pas à vous unir aux ἄπιστοι en vous mettant avec eux sous le joug qu'ils portent ». Le datif ἀπίστοις est le complément de l'idée de ζύγος : « s'allier aux infidèles ». MEYER, WEISS expliquent un peu différemment ; ils rapportent l'idée de ἕτερος non à l'autre partie accouplée, mais au joug lui-même : « ne pas porter un joug étranger, un joug qui n'est pas fait pour toi, mais pour un autre, le joug du paganisme ». Mais alors le sens du datif n'est pas très clair. WEISS découvre dans ce datif l'idée de secours (aider aux infidèles à porter leur joug) ;

ne faudrait-il pas plutôt σὺν ? HOFMANN y voit un datif *commodi* : « pour plaire aux infidèles ». KLÖPPER regarde ἐτεροζυγεῖν ἀπίστοις comme une expression prégnante qu'il faudrait analyser de la manière suivante : μὴ γίνεσθε ἐτεροζυγοῦντες καὶ οὕτως ὁμοζυγοῦντες ἀπίστοις. L'idée est en tout cas : « Ne vous mêlez pas avec des gens et à des choses dont l'alliance est désormais pour vous une alliance contre nature ! » Il n'est pas nécessaire de préciser davantage et de voir spécialement ici la condamnation des mariages mixtes ou des repas de sacrifices (1 Cor. VII et VIII) ; l'exhortation est plus générale : Paul recommande aux Corinthiens de ne pas se mêler à la vie païenne.

Ce μὴ γίνεσθε ἐτεροζυγοῦντες de 14^a est confirmé énergiquement par cinq questions, dont les quatre premières forment deux paires, tandis que la cinquième est isolée (14^b-16^a), puis par une solennelle affirmation (16^b) appuyée sur l'Écriture (16^{cd}).

v. 14^b. — La 1^{re} question oppose les deux sphères d'existence entre lesquelles les Corinthiens voudraient établir une confusion. Elles sont caractérisées d'après leurs *principes moraux* respectifs, à savoir d'une part la δικαιοσύνη qui distingue la vie chrétienne (δικαιοσύνη ne saurait désigner ici la justice imputée, la justice de la foi, comme le veut MEYER ; il ne peut s'agir que de la justice morale, vu l'antithèse ἀνομία ; cf. Rom. VI, 14. ss.), — et d'autre part l'ἀνομία, qui caractérise la vie païenne, dissolue, immorale, privée du frein du νόμος, livrée à l'ἀκαθαρσία et aux πάθη τῆς ἀτιμίας (Rom. I). Cf. Rom. VI, 19. 20. — μετοχή ne se retrouve pas dans le N. T., mais on y rencontre le verbe μετέχειν. Il s'agit soit de la participation d'une sphère à l'autre par leur union contre nature. soit d'une participation *commune* à la même vie (ainsi, par exemple, le païen et le chrétien assis au même banquet idolâtre). — La deuxième question établit une opposition sur le terrain *religieux* : le paganisme, en vertu de son manque de droiture, de vérité morale, est privé de la connaissance de Dieu (Rom. I) ; il n'a pas la lumière (φῶς), il est donc livré à la puissance des ténèbres (σκοτός) et ne produit que des œuvres de ténèbres. La vie païenne est σκοτός, tandis que la vie chrétienne est φῶς, c'est-à-dire Dieu connu, révélé

(Éphés. V, 8. 11. s.). — La tournure *κοινωνία πρὸς*, qui marque une relation d'association *personnelle*, est fréquente chez les classiques.

v. 15. — La troisième question (1^{re} de la seconde paire) oppose les deux sphères d'après leurs *chefs personnels* : Christ et Bélial, ou plutôt Béliar. La leçon *Βελίαρ* est en effet celle de α B C L P Copt., tandis que le *Βελίαλ* du T. R. n'a pour lui que quelques Minusc. et la Vulg. On trouve, en outre, *Βελίαβ* dans F G, et *Βελίαν* dans D E K. — *Βελίαρ* est la transcription (avec passage du *λ* au *ρ*) de l'hébreu בֶּלְיָר (de בֶּלְ, particule privative, et יָר, hiphil : « être utile »). Ce mot, qui signifie proprement : « non-valeur », « sans utilité », puis, par application à une personne : « bon à rien », « vaurien », n'est pas employé dans l'A. T. comme nom propre, mais seulement comme appellatif (par exemple 2 Sam. XXII, 5; Nahum II, 1. etc.); les LXX le traduisent par *παράνομος*, *ἀσεβής*. Les écrits juifs postérieurs (par exemple le Testament des Douze Patriarches¹) en font un nom propre, sous la forme *Béliar*, corruption du mot hébreu dans la langue des Juifs hellénistes. (La leçon *Βελίαλ*, dans notre passage, est un retour à la forme hébraïque.) C'est un des nombreux noms que les Juifs d'après l'exil donnaient aux démons, qu'ils envisageaient comme les dieux du paganisme. Ce nom, emprunté par Paul à la tradition rabbinique, ne se trouve pas ailleurs dans le N. T. L'apôtre le choisit ici parce qu'il est tout particulièrement propre à exprimer la méchanceté, l'immoralité de ce prince des ténèbres (*σκότος*, v. 14) qui s'oppose à Christ. Béliar, c'est la *malitia*, la *nequitia* personnifiée.

[BOUSSER trouve déjà dans Ps. XVIII, 5 (= 2 Sam. XXII, 5) une espèce de nom propre : Bélial apparaît là comme un dieu du monde souterrain et de la mort, ce qui explique bien l'application de ce nom au diable dans la littérature du judaïsme postérieur. En outre, BOUSSER admet que dans notre

¹ [Dans une vingtaine de passages : Ruben II; IV; VI; Siméon V; Lévi III; XIX, etc. Cf. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, 2^e vol., p. 458-506. — De même, l'Ascension d'Ésaïe : I, 8; II, 4; III, 11. 13; IV, 2; V, 1. 15. Cf. HENNECKE, *Neutest. Apokr.*, p. 293. ss.].

passage le nom *Βελίαρ*, opposé à *Χριστός*, désigne l'*Antéchrist*, ce suprême et terrible adversaire de Dieu, d'origine diabolique, mais revêtu d'une forme humaine, qui devait apparaître au cours de la période finale soit comme un tyran, soit comme un faux prophète. BOUSSER compare 2 Thess. II, 3, où, pense-t-il, les expressions *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*, *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* pourraient bien être une traduction de Bélial.] — *συμφώνησις* : « harmonie, accord de deux voix pour chanter ensemble. »

Étant donné ce désaccord entre les maîtres, les disciples ne sauraient s'entendre, partager la même vie, les mêmes jouissances ! C'est la conséquence que tire le v. 15^b, par la quatrième question, qui oppose les *adhérents* des deux principes en présence. Deux soldats de deux armées ennemies ne partagent pas le même butin, la même part ; un *πιστός* et un *ἄπιστος* ne possèdent rien en commun. — *μερίς* : « part assignée, portion », cf. Act. VIII, 21 ; Ps. XLIX, 19 (LXX).

v. 16. — Cinquième question (isolée). Le *δέ* marque une gradation : « Et bien plus encore... ! » C'est l'idée la plus haute de la sainteté du chrétien que Paul exprime ici et qui s'oppose absolument à tout accord avec le paganisme — *συγκατάθεσις*, cf. Luc XXIII, 31 : *οὗτος οὐκ ἦν συγκατατίθειμένος¹ τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν* ; Ex. XXIII, 1 : *οὐ συγκαταθήσῃ μετὰ τοῦ ἀδίκου*. Le substantif se trouve chez les classiques et chez Philon. — Il n'est pas nécessaire de sous-entendre *ναοῦ* devant *εἰδώλων*. L'idée est plutôt : « le temple de Dieu et les idoles ne peuvent rien avoir de commun, les idoles n'ont rien à faire avec le temple de Dieu : ce sont choses qui s'excluent. » Cf. 1 Cor. X, 20. 21.

v. 16^b. — Aux cinq questions succède une affirmation solennelle qui s'y rattache étroitement par *γάρ* : « Je parle ainsi que je viens de le faire, car le temple de Dieu, c'est vous-mêmes (ou : nous-mêmes) ; vous ne pouvez (ou : nous ne pouvons) donc rien avoir de commun avec le paganisme ». — Le *ναός*, c'est ici chaque chrétien, individuellement (1 Cor. VI, 19) et non l'Eglise (1 Cor. III, 16. s.). — Les

¹ [*συγκατατίθεμαι*, moyen, proprement : « je dépose avec quelqu'un mon vote dans l'urne » ; cf. l'expression *ψηφον τιθέναι*].

deux leçons *ὑμεῖς ἐστέ* et *ἡμεῖς ἐσμέν* peuvent se défendre. La première, appuyée par CEF G K Vulg. Syr., et adoptée par le T. R., KLÖPPER, va mieux dans le contexte, mais par là même peut devenir suspecte d'être une correction. La seconde a pour elle \blacksquare BDL P Copt. et est admise par MEYER, TISCHENDORF, NESTLE, etc. — *θεοῦ ὧντος*, en opposition aux idoles, relève la dignité de ceux auxquels ce Dieu fait l'honneur d'habiter chez eux. Cette déclaration de l'apôtre suppose, en effet, une habitation réelle de Dieu chez le croyant.

v. 16^{ed}. — A l'appui de la déclaration de 16^b Paul cite librement, d'après les LXX, le passage Lévit. XXVI, 41. 42: *καὶ θήσω τὴν σκηνήν¹ μου ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ βδελύξεται ἡ ψυχὴ μου ὑμᾶς· καὶ ἐνπεριπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ὑμῖν θεός, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός*, [qu'il combine peut-être avec Ezéch. XXXVII, 27: *καὶ ἔσται ἡ κατασκήνωσις μου ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός, καὶ αὐτοὶ μου ἔσονται λαός*].

Au v. 17, dans une exhortation dont les termes sont empruntés à l'Écriture, Paul tire la conséquence pratique (17^a) qui découle de la dignité de *ναὸς θεοῦ*; puis il y ajoute, toujours en recourant à l'A. T., une promesse (17^b et 18).

v. 17^a est tiré de Es. LII, 41 (LXX): *ἀπόσπῃτε, ἀπόσπῃτε, ἐξέλθατε ἐκεῖθεν καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἀψησθε, ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῆς, ἀφορίσθητε, οἱ φέροντες τὰ σκεύη κυρίου*. Cette dernière exhortation (*ἀφορίσθητε*), qui dans le texte scripturaire s'adresse spécialement aux prêtres (*οἱ φέροντες...*), est appliquée par Paul à tout chrétien.

v. 17^b est une réminiscence de Ezéch. XX, 34 (LXX): *καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς*, ou de Sophon. III, 19. 20 (LXX): *εἰσδέξομαι αὐτοὺς... καὶ ἐν τῷ καιρῷ ὅταν εἰσδέξομαι ὑμᾶς*. Dieu veut recevoir dans sa maison, dans sa théocratie, ceux qui sortent de Babel et se séparent de tout paganisme.

Le v. 18 (suite de la promesse) est une combinaison de 2 Sam. VII, 14 (LXX)²: *ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς*

¹ [Autre leçon: *διαθήκην*.]

² Cf. Jérém. XXXI, 33 (LXX: XXXVIII, 33): *... καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν*.

ἔσται μοι εἰς υἱόν avec Es. XLIII, 6: « Fais venir mes fils (τοὺς υἱοὺς μου) des pays lointains, et mes filles (τὰς θυγατέρας μου) des bouts de la terre. » — Pareilles accumulations de passages se retrouvent plusieurs fois dans l'épître aux Romains. Cette pluralité de textes scripturaires justifie le pluriel ταύτας... ἐπαγγελίας dans VII, 1. — Les mots λέγει κύριος παντοκράτωρ sont tirés de 2 Samuel VII, 8 (LXX), où ils servent à introduire le discours divin qui contient le passage cité au commencement du verset. — παντοκράτωρ est la traduction de יְהוָה; la toute puissance de Dieu garantit que l'accomplissement des promesses est certain. — L'accueil que Dieu fait aux siens (17^b: εἰσδέξομαι) et la relation de père à fils et à filles qu'il entretient avec eux (v. 18; cf., au v. 16, son habitation en eux, son séjour au milieu d'eux, et son adoption d'un peuple particulier) est le *dédommagement* qui leur est promis pour la rupture avec tout élément païen (17^a). Le κἀγώ de 17^b signifie : « Et moi, aussi ; moi, de mon côté, voici ce que je ferai, en retour... »

Le v. 1 du ch. VII se rattache étroitement à ce qui précède. [Ici de nouveau, comme à II, 1, la coupure des chapitres a été malheureuse]. Ce v. 1, par lequel se termine l'exhortation morale commencée VI, 14, sert en même temps de clôture à tout le grand morceau dans lequel Paul a traité du ministère (II, 14-VII, 1) et spécialement à la dernière section de ce morceau (V, 11-VII, 1). Paul termine sur l'idée de crainte (ἐν φόβῳ θεοῦ) par laquelle il avait commencé (V, 11 : τὸν φόβον τοῦ κυρίου). — οὖν : pour rendre possible l'accomplissement des promesses divines citées dans VI, 16-18 ; ταύτας à l'accent : « puisque nous avons ces (c'est-à-dire de si grandes) promesses, ne les rendons pas vaines par notre mauvaise conduite morale ! » — καθαρῶς : l'apôtre parle à la première personne, *communicative* ; il n'est pas, lui non plus, parvenu au but. Cela adoucit l'exhortation pour les Corinthiens. — μολυσμός, de μολύνω, « tacher, souiller ». — σαρκὸς καὶ πνεύματος sont des génitifs *objecti*. Les termes σὰρξ et πνεῦμα doivent nécessairement désigner ici l'*extérieur* et l'*intérieur*. L'apôtre eût pu dire : σώματος καὶ πνεύματος. Le mot σὰρξ est pris dans le même sens que Col. II, 1, 5 ; Gal. II, 20. Les « souil-

lures de la chair » sont celles dont le corps est l'organe (en opposition aux souillures de nature purement spirituelle). Ce sens de *vie corporelle* est marqué par *σάρξ*, qui désigne le corps non en soi, tel que Dieu l'a créé (le verbe *καθαρίζειν* signifierait alors « garder pur », sens inadmissible), mais le corps devenu instrument du péché (une idée de souillure s'attache au mot *σάρξ*). Ces souillures sont tous les vices charnels : intempérance, etc., et surtout les péchés sexuels, toutes les sortes d'impureté. — *πνεῦμα* n'est pas l'équivalent de *νοῦς* ou de *ψυχή* ; il désigne le *ἔσω ἄνθρωπος*, l'être spirituel, l'intérieur de l'homme. Ici, c'est-à-dire chez des chrétiens, ce *πνεῦμα* humain est dominé, pénétré par le *πνεῦμα* divin. Cet être spirituel est exposé, lui aussi, à être souillé par l'orgueil, les divisions, l'abus ou le mauvais usage des dons du Saint-Esprit, comme à Corinthe (1 Cor. XIV). — *ἐπιτελοῦντες*... ajoute à l'élément négatif contenu dans *καθαρίσωμεν ἑαυτούς* l'élément *positif* de l'*ἀγιοσύνη* : « amenant la sainteté à la perfection. » L'effet de ce *ἐπιτελεῖν* est indiqué Phil. III, 11. — *ἀγιοσύνη* a un sens très général ; il ne faut pas le restreindre à celui de « chasteté », avec quelques interprètes. Il ne faut pas non plus faire de *ἀγιοσύνη* un synonyme de *ἀγιασμός* ; ce dernier marque l'action, le travail, la sanctification (sens transitif), tandis que *ἀγιοσύνη* indique l'état, le but à atteindre (sens intransitif). — *ἐν φόβῳ θεοῦ*, cf. V, 11 ; Phil. II, 12. Paul veut parler de la crainte de se priver des promesses du Dieu saint (VI, fin).

Selon plusieurs critiques, le passage VI, 14-VII, 1 serait une interpolation. C'est l'opinion d'EWALD, RENAN, SABATIER, SCHRADER, HOLSTEN, HILGENFELD, KRENKEL, HEINRICI, CLEMEN, SCHMIEDEL. D'après EMMERLING, l'adjonction aurait été faite par Paul lui-même. FRANKE et d'autres pensent à un fragment d'une lettre perdue adressée par l'apôtre aux Corinthiens (soit celle mentionnée 1 Cor., soit celle qui se place entre 1 et 2 Cor.). Notre passage est défendu par B. WEISS, WEIZSÄCKER (*Apost. Zeitalter*, p. 318), HOFMANN, ZAHN (*Einkl.*), GODET (*Introd.* I, p. 381. s.), REUSS, KLÖPPER, etc., en dernier lieu : BOUSSET [LIETZMANN, BACHMANN]. — Les objections soulevées contre l'authenticité sont les suivantes :

a) On relève un certain nombre de *ἄπαξ λεγόμενα*. — Mais à part cela, la langue et les idées sont tout à fait pauliniennes. Les quelques termes peu ordinaires qu'on signale ne sont pas une preuve; plusieurs sont tirés de l'A. T. (LXX) : *παντοκράτωρ*, *Βελίαρ*. D'ailleurs les hapax sont partout fréquents chez Paul. Ce passage n'est pas le seul qui prouve quelle richesse de termes possédait l'apôtre pour exprimer en grec toutes les nuances de sa pensée.

b) On a objecté les formules de citation : *καθὼς εἶπεν ὁ θεός*. *λέγει κύριος* (HEINRICI). — Mais le *λέγει κύριος* qui revient deux fois (la seconde fois avec le qualificatif *παντοκράτωρ*) est cité de l'A. T. lui-même; ce n'est pas une formule de citation de Paul. Et quant au *καθὼς εἶπεν ὁ θεός*, il s'explique par le fait que dans le passage de l'A. T., c'est précisément Dieu même qui parle.

c) SCHMIEDEL ne tient pas ces objections pour décisives. non plus que celle indiquée plus bas sous lettre d). En revanche, il insiste sur l'emploi de *σάρξ* (VII, 1) dans un sens non-paulinien (cf. HOLSTEN), qui lui paraît trancher la question. — Mais nous avons vu ce qu'il en est dans l'exégèse. [LIETZMANN dit très bien : Pour beaucoup de critiques, il est plus facile de croire à une interpolation que d'admettre chez Paul une manière de s'exprimer qui ne soit pas absolument systématique.]

d) La grande objection est l'absence de lien logique que l'on prétend constater entre notre passage et ce qui précède. Les versets VI, 14-VII, 1 interrompent, dit-on, la marche de la pensée, et VII, 2 se relie bien mieux à VI, 13, si l'on retranche ce qui les sépare. — Il est vrai qu'à y regarder superficiellement, VII, 2 semble être la suite naturelle de VI, 13. Mais, d'abord, dans une lettre aussi vive et émue que la nôtre, un défaut de suite logique ne serait pas une preuve décisive (MEYER). Puis le lien, nous l'avons vu, existe. Replaçons-nous dans la situation : le cœur de Paul est très ému : il vient de parler de ses souffrances, de son labeur pour l'Église, de sa tendresse paternelle pour les Corinthiens ; sa bouche s'est ouverte pour leur parler en toute franchise. Or, il est inquiet à leur sujet, inquiet pour leur salut (*μή εἰς κενόν*... VI, 1). Il passe donc à ce sujet spécial qui le préoc-

cupe, et, après leur avoir dit : « Aimez-nous comme nous vous aimons », il ajoute tout naturellement : « Et conduisez-vous d'une manière digne de l'Évangile, en rompant tout lien avec le paganisme ». Il vient de rappeler son ministère, ce qu'il a été parmi eux (v. 3-10) : « Voilà les sacrifices que je fais chaque jour pour vous ! » On comprend que lui vienne ensuite la pensée : « Et vous, que faites-vous pour Christ ? » C'est le *παρακαλεῖν μή* du v. 1 qui se déploie ici dans un langage ferme, sévère comme celui du vrai amour, de l'amour d'un père. Ce *παρακαλεῖν* du v. 1 annonce quelque chose, une exhortation sérieuse. Où est-elle, si VI, 14. ss. ne sont pas authentiques ? Cette exhortation est préparée (voir HORMANN, ZAHN) par tout le passage VI, 3-10, où Paul rappelle sa propre loyauté, sa fidélité dans son œuvre pour l'Église, qui lui donne le droit d'exhorter, de reprendre : aussi, après avoir fait appel (11-13) à l'affection des Corinthiens pour lui, l'apôtre les exhorte en effet, car ils sont en voie de concessions dangereuses aux coutumes et jouissances païennes. Il leur en avait déjà demandé le sacrifice (cf. 1 Cor. X). Mais il ne l'avait pas obtenu de tous. Il s'agit maintenant pour eux, sous peine de se priver de la grâce (v. 1), de rompre avec ces derniers restes d'habitudes païennes. Ils le doivent ; c'est affaire de fidélité à Christ et aussi d'affection pour leur apôtre qui le leur demande ! Cette dernière idée est le vrai lien caché entre le v. 13 et le v. 14 : « Aimez-moi, et par conséquent faites maintenant ce que depuis longtemps je réclame de vous ! » — On a montré également (WEIZSÄCKER, KLÖPPER) le côté *personnel* que cette exhortation, tout indiquée en soi (étant donné ce que nous savons de l'Église de Corinthe par 1 Cor. et de l'immoralité de cette ville), peut avoir aussi ici. Depuis l'envoi de 1 Cor., le parti judaïsant avait levé la tête, attaqué l'apôtre ! Il ne s'agit pas de laisser à ce parti le monopole de la prédication *morale*, avec son légalisme. Paul tient à montrer qu'il est un adversaire aussi décidé qu'eux du paganisme ! Mais ce ne peut être là que le but secondaire. Le but premier, c'est le salut de l'Église (VI, 1).

Ajoutons encore que si on passe directement de VI, 13 à VII, 2, la phrase *χωρήσατε ἡμῶς* apparaît comme une répétition superflue de l'idée du *πλατύνθητε* (v. 13). Tandis que si

l'exhortation VI, 14-VII, 1 s'intercale entre deux, VII, 2 se présente tout naturellement comme un retour à l'idée de VI, 13, pour appuyer l'exhortation, comme VI. 3-13 la préparait.

**Troisième morceau : Consolation et joie de Paul
à la suite du retour de Tite.**

VII, 2-16.

Ce troisième morceau forme la clôture de la première partie de l'épître. L'apôtre y reprend, pour le clore, le sujet de ses relations personnelles avec l'Eglise, qu'il avait commencé à traiter dans le premier morceau (I, 12-II, 13) mais qui avait été interrompu par le grand morceau sur le ministère (II, 14-VII, 1). Les versets 2-4 servent de transition ; le v. 5 renoue avec II, 13.

² Donnez-nous place (dans vos cœurs)! Nous n'avons fait tort à personne, nous n'avons ruiné personne, nous n'avons exploité personne. ³ Je ne parle pas ainsi pour (vous) condamner. Car j'ai dit tout à l'heure que vous êtes dans nos cœurs jusqu'à communion de mort et de vie. ⁴ J'ai une grande assurance envers vous, j'ai beaucoup de motifs de me glorifier à votre sujet ; je suis tout rempli de consolation, je surabonde de joie au milieu de toute notre affliction.

⁵ En effet, lorsque nous fûmes arrivés en Macédoine, notre chair ne put avoir aucun relâche, mais (nous étions) affligés de toute façon : au dehors des luttes, au dedans des craintes ! ⁶ Mais celui qui console les humbles, Dieu nous ■ consolés par l'arrivée de Tite, ⁷ et non seulement par son arrivée, mais aussi par la consolation dont lui-même avait été consolé parmi vous (ou : à votre sujet), quand il nous raconta votre désir ardent (de nous revoir), vos gémissements, votre zèle pour moi, de sorte que j'en ai eu plutôt de la joie. ⁸ Car si même je vous ai attristés par cette lettre, je ne m'en repens pas, bien que je m'en sois (un moment) repenti. Car je vois que cette lettre vous a, ne fût-ce que temporairement, attristés. ⁹ Main-

tenant je me réjouis, non de ce que vous avez été attristés, mais de ce que vous l'avez été (d'une tristesse qui vous a portés) à la repentance; car vous avez été attristés selon Dieu, afin de n'être lésés en rien par nous. ⁴⁰ Car la tristesse selon Dieu produit une repentance à salut dont on ne se repent jamais; mais la tristesse du monde produit la mort. ⁴¹ Car voici, ce fait même d'avoir été attristés selon Dieu, quel empressement n'a-t-il pas produit chez vous! bien plus, quelle défense, quelle indignation, quelle crainte, quel désir ardent de (me revoir), quel zèle, quelle punition! En tout (cela) vous avez démontré que vous êtes personnellement innocents dans cette affaire. ⁴² (Vous voyez) donc (que) si je vous ai écrit, ce n'a été ni à cause de celui qui a fait l'injure, ni à cause de celui qui l'a reçue, mais pour faire éclater votre empressement, tel qu'il existe pour nous parmi vous devant Dieu. ⁴³ Voilà pourquoi nous avons été consolés. Et, outre notre consolation, nous avons éprouvé encore une beaucoup plus grande joie de la joie de Tite, (causée par le fait) que son esprit a été tranquilisé par vous tous. ⁴⁴ Car si je me suis glorifié de vous en quelque chose auprès de lui, je n'en ai pas eu de confusion; mais, de même que nous vous avons toujours parlé en toute vérité, ainsi notre glorification devant Tite s'est trouvée, elle aussi, être la vérité. ⁴⁵ Et son cœur est d'autant plus porté pour vous qu'il se rappelle l'obéissance de vous tous, la manière dont vous l'avez reçu avec crainte et tremblement. ⁴⁶ Je me réjouis, car je sais que je puis en tout point m'assurer en vous!

v. 2. — *χωρήσατε ἡμᾶς* (= *πλατύνθητε* de VI, 13) : « donnez-nous place dans vos cœurs, recevez nos personnes et nos exhortations! » — *οὐδένα...* : L'asyndeton trahit la vivacité du sentiment. L'apôtre exprime vivement, pour les repousser, les choses qu'on lui reprochait et qui pouvaient empêcher les Corinthiens de lui ouvrir largement leurs cœurs. — *ἡδικήσαμεν* : De quelle injustice l'accusait-on? Il faut sans doute penser aux blâmes, aux jugements sévères contenus dans sa précédente lettre, et au sujet desquels Paul

tient à dire : « Je n'ai voulu être et n'ai été injuste envers personne ». Ou bien s'agirait-il du passage qui précède immédiatement (VI, 14. ss.), de sorte que Paul voudrait dire : « Ce n'est pas que je prétende m'ériger en juge et faire tort à qui que ce soit » ? Mais ce qui suit est plutôt en faveur de la première explication. Les termes *φθείρειν* et *πλεονεκτεῖν* ne sont guère en rapport avec VI, 14. ss — Beaucoup d'interprètes rapportent le *ἐφθείραμεν* au cas de l'incestueux (*εἰς ὁλεθρον σαρκός*, 1 Cor. V, 4); cf., dans notre épître, II, 7, qui vise soit l'incestueux, soit un autre coupable, dont Paul a voulu le salut, non la perdition, en exigeant, comme il l'avait fait (ch. II), son châtement de la part de l'Église. — *ἐπλεονεκτήσαμεν* : cf. II, 11. Ce verbe n'exprime pas l'idée de domination (qu'on a voulu y trouver), mais celle de profit injuste, d'exploitation. Il est probable que c'est la collecte qui avait donné lieu à cette accusation : on disait que Paul exploitait les Corinthiens, disposait indûment de leurs biens, peut-être même pour son profit personnel. Voy. l'allusion à cette accusation dans XII, 17. 18.

v. 3. — « Je ne parle pas ainsi pour vous condamner, vous humilier. » (Il faut évidemment sous-entendre *ὑμῶν* comme complément de *κατάκρισιν*). Cette déclaration se rapporte à ce qui vient d'être dit au v. 2 : la justification personnelle de l'apôtre et son appel, sa demande d'accueil, qui devraient être superflus, sont bien, en effet, la *condamnation* des Corinthiens ! « Eh ! bien, non, dit Paul, ce n'est pas dans cet esprit-là que je parle, ce n'est pas pour vous faire des reproches ; tel n'est pas mon but. Car... » En d'autres termes : « Je ne suis pas pour vous un *juge*, qui vous condamne durement, mais un *père*, plein d'anxiété et de sollicitude. » — *προεῖρηκα* : « j'ai dit tout à l'heure » (VI, 11. ss.). — *εἰς τό...* marque jusqu'à quel degré Paul les porte dans son cœur. Cette idée n'avait pas encore été exprimée ; Paul est ici son propre interprète (MEYER). — Les deux infinitifs *συναποθανεῖν* et *συνζῆν* ont pour sujet sous-entendu, non *ὑμᾶς*, mais *ἡμᾶς*, car le sujet actif dans la phrase, c'est Paul ; c'est lui qui les a dans son cœur et les y garde, de sorte qu'il est prêt à mourir et à vivre avec eux (KLÖPPER) ; il ne voudrait être séparé d'eux ni dans la vie, ni dans la mort. On a voulu expliquer

la place du *συναποθανεῖν*, en supposant que le *συνζῆν* désigne la vie éternelle. Mais cette mise en avant du *ἀποθανεῖν* n'a rien d'étonnant de la part d'un homme qui vit en perpétuel danger de mort (IV, 7. ss.). [Cf. du reste 2 Sam. XV, 21.]

Le v. 4 apporte une nouvelle preuve à l'appui de l'affirmation *πρὸς κατάκρισιν οὐ λέγω* : « Je vous condamne si peu que, tout au contraire, je suis content de vous, je me glorifie et me réjouis à votre sujet ! » Notre v. sert en même temps à préparer le développement des v. 5. ss. au moyen de termes généraux ; *παράκλησις*, *χαρά* vont être le thème de tout ce qui suit dans v. 5-16. — *πολλή παρρησία* : « une grande confiance, assurance » ; cf. le même sens dans Philém. v. 8 : « quoique ayant une grande confiance (assurance) pour t'ordonner ce qui convient... », c'est-à-dire : « quoique je sache que je pourrais avec confiance (avec l'assurance que tu m'obéiras) te commander, je préfère exhorter (inviter). » — L'apôtre peut parler de confiance (*παρρησία*) : en effet, il a « beaucoup de motifs de se vanter à leur sujet » (*πολλή καύχησις*), c'est-à-dire beaucoup de choses qu'il peut relever à leur honneur. Pour *ὑπὲρ ὑμῶν*, cf. le *ὑπὲρ ἡμῶν* de V, 12 (« à cause de nous »). Il ne s'agit pas d'une glorification tout intérieure devant Dieu (OSIANDER) ; le v. 14 montre que Paul a vanté les Corinthiens à Tite, et il sait qu'il ne s'est pas trompé en cela : l'accueil qu'on a fait à ce dernier et à la lettre de l'apôtre le prouve suffisamment.

4^b. — Il y a gradation entre les deux verbes : *πεπλήρωμαι* (parfait avec sens du présent) et *ὑπερπερισσεύομαι*, comme entre les deux substantifs : *παράκλησις* et *χαρά*. — L'emploi de l'article (*τῇ*) s'explique parce que Paul parle de la consolation spéciale, de la joie déterminée dont il va faire mention (v. 6. ss.). — Pour le passif *ὑπερπερισσεύομαι*, « je suis pourvu surabondamment de », cf. Matth. XIII, 12 ; XXV, 29. Le sens transitif de l'actif *περισσεύω* (« faire abonder, pourvoir largement quelqu'un de quelque chose ») est rare et récent. — *ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει* se rattache aux deux verbes ; *ἐπὶ* ne signifie pas, comme souvent, *après*, mais : *dans*, *avec*, *à l'occasion de* (en allemand : *bei*) ; cf. I, 4 ; Philém. v. 7.

v. 5. — *καὶ γάρ* : « Car, en effet... » Ce verset et les suivants vont expliquer cette consolation et cette joie dont il a été

question au v. 4. Il ne faut donc pas rattacher le v. 5 spécialement aux derniers mots du v. 4, mais à l'idée principale de ce v. — Paul renoue ici le fil de son récit, qu'il avait interrompu à II, 13 pour faire place à la grande digression sur le ministère. Ce n'est qu'après avoir complètement écarté tout blâme et tout jugement injuste des adversaires de ce ministère, après avoir fait son apologie complète, qu'il revient à sa situation actuelle et à ses relations avec les Corinthiens pour sceller dans la suite du chapitre (v. 5-16) la réconciliation avec eux. — Nous avons laissé (II, 12. 13) Paul en Macédoine, plein d'anxiété de ne pas voir arriver Tite. Mais voici, Tite [est arrivé (v. 6) et a pleinement rassuré l'apôtre (v. 7)]. — οὐδεμίαν ἔσχηκεν ἄνεσιν, cf. II, 13. Mais là c'était son πνεῦμα qui n'avait pas de repos; dans notre passage, c'est sa σὰρξ. Les deux sont vrais : l'anxiété est allée jusqu'à ce qu'il y a de plus profond en lui, le πνεῦμα; c'est avant tout une angoisse de nature spirituelle, religieuse, puisqu'il s'agissait du salut de l'Église. Mais son être tout entier en a été bouleversé; sa σὰρξ même en a été ébranlée, son organisme physique (pour ne rien dire de sa ψυχὴ) en a souffert. Le mot σὰρξ désigne de nouveau ici, comme VII, 1, la vie physique, le corps. — ἡμῶν : Paul associe Timothée aux impressions qu'il décrit. — ἀλλ' ἐν παντὶ θλιβόμενοι se rattache à l'idée de la première partie du verset, qu'on pourrait formuler comme suit : « nous n'étions pas en repos ». Paul ajoute : « mais (bien plutôt) tourmentés de toutes façons ! » Il y a donc relation pour le sens, mais anacoluthie quant à la forme, puisque le verbe manque. — Un verbe fait également défaut à μάχαι et à φόβοι, ce qui rend l'expression plus vive : « des luttes au dehors, des craintes au dedans ! » Les luttes sont celles avec les adversaires, cf. XI, 26; les craintes sont les inquiétudes mortelles de Paul sur le résultat de la mission de Tite à Corinthe (II, 12. 13).

v. 6. — Le présent ὁ παρακαλῶν signifie : « celui dont c'est l'office de consoler »; cf. I, 3. — τοὺς ταπεινοὺς : « ceux qui sont "tout en bas", à terre, c.-à-d. abattus, affligés. » — ἡμεῖς : « nous qui étions alors dans cette catégorie des ταπεινούς. » — ὁ θεός : « à savoir Dieu ! » [précise solennellement le sujet de παρεκάλειν, déjà indiqué par ὁ παρακαλῶν]. —

ἐν τῇ παρουσίᾳ : le ἐν est instrumental : « par l'arrivée de Tite » (si impatiemment attendu déjà à Troas, II, 12. 13).

v. 7. — Mais ce n'est pas seulement la *présence* de Tite, de ce fidèle ami et collaborateur, qui a consolé Paul dans sa situation angoissante ; ce sont encore et surtout les *nouvelles* encourageantes de Corinthe dont il était le porteur : « J'ai été consolé par la consolation dont Tite lui-même a été consolé... » Le ἐφ' ὑμῖν peut s'entendre soit : « parmi vous » (cf. Act. XXVIII, 14, où on trouve la leçon ἐπ' αὐτοῖς à côté de παρ' αὐτοῖς), soit : « à votre sujet » (1 Thess. III, 7). Tite s'était rendu à Corinthe, plein lui-même des mêmes inquiétudes que Paul (voy. v. 13. 14) ; et il y avait reçu les impressions les plus encourageantes, qu'il avait pu, à son retour, communiquer à Paul (ἀναγγέλλων) : ainsi, celui-ci a été consolé par la consolation que Tite a reçue à Corinthe et qu'il lui a rapportée. — Le ἀναγγέλλων est incorrect ; il devrait y avoir proprement : ἀναγγέλλοντος αὐτοῦ ; l'idée est que Paul a été consolé *en tant que*, ou *lorsque* Tite lui racontait. Au lieu de cela, l'apôtre emploie le nominatif, parce que Tite est le sujet du verbe παρεκλήθη qui précède immédiatement. Mais cette construction lui donne l'air de dire que Tite a été consolé en racontant, lorsqu'il racontait, c.-à-d. par le récit que lui-même faisait à Paul des bonnes nouvelles de Corinthe. C'est le sens admis par MEYER : Tite a été consolé lui-même, tout en donnant de la consolation à l'apôtre. Ce sens subtil, est difficile à attribuer à l'apôtre. Il faut plutôt admettre une incorrection de style. Le sens est alors tout à fait clair et simple. — La leçon ἐφ' ἡμῖν (⌘ D) a évidemment pour but de résoudre la difficulté de ce παρεκλήθη... ἀναγγέλλων. — v. 7^b. Paul a été consolé quand Tite lui a rapporté : a) leur désir de le revoir parmi eux (ἐπιπόθησιν) ; b) leur chagrin de l'avoir affligé par leurs jugements injustes et leur indocilité (ὀδυρμός, « plainte causée par la douleur », de ὀδύρομαι, « gémir ») ; c) leur zèle réveillé pour lui (ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ), c.-à-d. leur amour pour sa personne, leur désir de lui être agréables, leur empressement à faire ce qu'il a réclamé d'eux. — ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι peut signifier : « de sorte que j'en ai eu plutôt de la joie » ou : « ... une plus grande joie ». KLÖPPER entend : « je me suis réjoui plus encore (*magis*)

des nouvelles qu'il m'a données que de son arrivée. La joie que j'ai eue de son arrivée a été augmentée par les nouvelles ». Mais c'est subtil. D'autres expliquent : « J'ai reçu plus qu'une simple consolation, bien plutôt (*potius*) de la joie ». (HOFMANN, BENDEL). C'est bien cherché. Paul ne veut-il pas dire, au fond, simplement : « de sorte que j'aie d'autant plus de joie (*magis*) que j'ai eu auparavant de chagrin » (cf. WEISS) ? ou bien, plus simplement encore : « de sorte que j'eusse de la joie plutôt que (*potius*) de l'affliction » ? Cf. la suite, où Paul parle de ses inquiétudes, de son regret (v. 8), puis de sa joie (v. 9 : *νῦν χαίρω*).

v. 8. — Et vraiment, Paul a de bonnes raisons d'éprouver de la joie, il a lieu d'être satisfait, car (*ὅτι*) si sa lettre a causé aux Corinthiens de la tristesse, cela a été à salut, et il n'en éprouve plus de regret ; au contraire ! — Deux constructions sont possibles, suivant qu'on lie *εἰ καὶ μετεμελόμην* à ce qui précède (T. R., OSIANDER, HOFMANN) ou à ce qui suit (TISCHENDORF, MEYER, etc.), c'est-à-dire suivant qu'on ponctue après *μετεμελόμην* ou après *μεταμέλομαι*. La première construction donne le sens suivant : « Je ne me repens plus, même si je me suis un moment repenti. (Car) je vois (par ce que Tite me dit) que je vous ai réellement affligés, quoique ce ne fût que pour un moment ». Le *βλέπω* sert alors à motiver *ἐλόπησα ὑμᾶς* du commencement du verset. Le *γάρ*, qu'on lit dans *ⲛ C E* etc., convient bien à ce sens ¹. Le *νῦν χαίρω* du v. 9 (asyndeton) s'explique comme réaffirmation énergique du *οὐ μεταμέλομαι*. — Dans la deuxième construction, *εἰ καὶ μετεμελόμην* commence une nouvelle proposition (B a même *εἰ δὲ καὶ*), et *βλέπω γάρ... ὑμᾶς* forme une parenthèse : « Si (ou : or si) je me suis repenti — (car) je vois que cette lettre vous a affligés momentanément... —, je me réjouis bien plutôt maintenant ». Mais comment le *βλέπω* (présent) peut-il motiver le *μετεμελόμην* (passé) ? B D, en omettant le *γάρ*, évitent cette difficulté : ils font commencer l'apodose avec *βλέπω*. Mais le sens n'en devient pas plus clair ! RÜCKERT, LACHMANN, d'après la Vulgate (*videns*), ont

¹ Cette convenance même peut engager à le retrancher (WEISS, d'après B D), car le sens est moins clair et moins facile sans ce *γάρ*.

voulu lire *βλέπων*. Ce participe pourrait se rapporter à ce qui précède : « Si je me suis repenti en voyant... ». Mais comment Paul avait-il *vu* (de façon à se repentir) *avant* que Tite fût revenu ? Il ne savait rien de l'impression produite à Corinthe avant le retour de Tite ; de là précisément son angoisse et son repentir ! Ou bien *βλέπων* se rapporterait à ce qui suit : « Voyant que cette lettre vous a pour un temps affligés, je me réjouis ». [Mais *βλέπων* servant à motiver *νῦν χαίρω* n'est pas satisfaisant.] La première construction (liaison du *εἰ καὶ μετεμελόμην* à ce qui précède, voir plus haut) reste la meilleure. [BACHMANN adopte cette première construction et conserve le *γάρ* ; LIETZMANN se prononce pour la seconde construction et retranche le *γάρ* ; mais tous deux s'accordent à admettre que la phrase *οὕτως ἡ ἐπιστολή... ὁμᾶς* est inachevée, interrompue par le *νῦν χαίρω* : « Je vois que cette lettre, si même elle vous a momentanément affligés » — la suite serait : « a néanmoins eu finalement sur vous un heureux effet » ; au lieu de cela, Paul change brusquement de construction et commence une nouvelle phrase avec *νῦν χαίρω*]. — Il est peu probable que les mots *ἡ ἐπιστολή ἐκείνη* visent 1 Cor. En effet, nous n'avons pas d'indices que 1 Cor. ait été portée par Tite, ce qui doit être le cas de la lettre dont Paul parle dans notre passage et qui joue un si grand rôle dans toute cette affaire de la mission de Tite (voir ch. II). En outre, le contenu de 1 Cor., quoique sévère par places, n'est pas de telle nature que Paul ait pu être inquiet du résultat produit, et même se repentir, regretter un moment de l'avoir écrite. — Ce passage est intéressant au point de vue de la doctrine de l'*inspiration*. Il semble bien que Paul n'ait pas conscience d'une inspiration *littérale*, puisqu'il s'est demandé un moment s'il n'était pas allé trop loin et s'est repenti. Aussi a-t-on cherché à affaiblir le sens de *μετεμελόμην*, soit en traduisant *etiamsi pœnituisset*, soit en rendant *pœnitere* par *dolorem capere* (la douleur de Paul d'avoir affligé les Corinthiens). Nous pensons qu'il faut maintenir au verbe *μεταμέλεσθαι* son sens habituel, et reconnaître l'élément humain à côté de l'élément divin chez les écrivains sacrés. Il est inadmissible que l'Esprit saint ait dicté à Paul d'abord sa lettre si vive, puis le repentir de l'avoir écrite ainsi (*μετ-*

εμελόμην), pour lui dicter enfin (οὐ μεταμέλομαι) le repentir de son repentir (*pænitentiae pænitentiam*, WETSTEIN) !

v. 9. — Maintenant, le regret que Paul avait éprouvé à un certain moment s'est changé en joie ! (ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι, v. 7). — οὐχ ὅτι (cf. II, 4) ἐλυπήθητε ôte toute apparence de dureté au χαίρω. La joie de Paul provient, non de ce qu'ils ont été affligés (c'est-à-dire de leur affliction en soi), mais de ce qu'ils l'ont été εἰς μετάνοιαν ou κατὰ θεόν : ils se sont repents, ils ont accepté la répréhension divine qui leur parvenait par cette lettre ; ils sont docilement entrés dans la pensée de Dieu (κατὰ désigne la conformité, non la cause efficiente). — ἵνα marque non seulement le résultat [LIETZMANN, cf. BLASS § 69, 3], mais le but, l'intention divine : c'était le but de Dieu que l'Église ne reçût aucun dommage spirituel de son apôtre (ζημία, « perte spirituelle », cf. Luc IX, 25), comme c'eût été le cas si leur λύπη eût été celle de la susceptibilité froissée, et que les censures de l'apôtre, au lieu de les amener à μετανοεῖν, les eussent poussés à la révolte et endurcis dans leur mauvaise voie. Heureusement, ils ont pris la chose du bon côté ! L'anxiété de l'apôtre était qu'il en fût autrement.

Le v. 10 justifie le ἵνα ἐν μηδενὶ ζημιωθῇτε (but de la λύπη κατὰ θεόν) en indiquant deux effets opposés produits par deux genres de tristesse : l'effet de la tristesse selon Dieu (salut) et celui de la tristesse qui n'est pas selon Dieu (mort). Cela étant, il y a donc bien de quoi se réjouir de ce que la tristesse selon Dieu ait prévalu chez les Corinthiens : un grand bien a été ainsi obtenu, et un grand mal évité ! — L'adjectif ἀμεταμέλητον se rapporte à μετάνοιαν ; l'antithèse « une repentance dont on ne se repent pas » est évidemment voulue. [LIETZMANN : ein schönes paulinisches Oxymoron]. Ainsi la plupart : Hofmann, Reuss, Olshausen, Osiander, Heinrici, etc. Meyer objecte qu'il faudrait ἀμετανόητον ; mais ce mot exprime moins l'idée de douleur, de regret. Augustin et la Vulgate (celle-ci traduit *stabilem*, sans doute d'après la variante ἀμετάβλητον, qu'on trouve dans Origène) lient ἀμεταμέλητον à σωτηρίαν ; de même Billroth, de Wette, Ewald, Meyer, Klöpper : « un salut dont on ne se repent pas », qu'on ne regrette pas d'avoir choisi, parce qu'il

donne une satisfaction parfaite et éternelle. Mais *ἀμεταμέλητον* doit se rapporter à une activité, à un sentiment, et ne peut convenir à un bien, à un état. Cf. dans Platon : *ἀμεταμέλητος ἡδονή* (cité par MEYER) ; dans Polybe : *πίσις ἀμεταμέλητος* ; dans Denys d'Halycarnasse : *ἀμεταμέλητος προαίρεσις* (choix, décision). — Pour la pensée, cf. Test. des Douze patriarches, Gad, ch. V : *ἡ γὰρ κατὰ θεὸν ἀληθὴς μετένοια ἀναιρεῖ τὴν ἀπειθειαν καὶ φρυγαδεύει τὸ σκότος... καὶ ὁδηγεῖ τὸ διαβούλιον πρὸς σωτηρίαν*.

v. 10^b. — *ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη* : la tristesse telle que le monde, les enfants du monde, l'éprouvent ordinairement, celle qui s'afflige des conséquences, s'aigrit du châtimement, s'irrite de la répréhension, s'éloigne de celui qui l'adresse de la part de Dieu et de Dieu même, et enfonce le pécheur dans sa révolte. REUSS très bien : « la tristesse mondaine qui s'irrite du reproche et s'obstine dans le mal ». Cette tristesse-là est opposée à la tristesse selon Dieu, qui s'afflige du péché lui-même, reconnaît le tort et s'applique à le corriger. — *θάνατος* ne doit pas être entendu spécialement du suicide (bien que telle puisse être quelquefois la conséquence de la tristesse du monde), mais de l'éloignement de Dieu, de la condamnation, de la mort spirituelle et éternelle.

v. 11. — Preuve des bons effets de la *λύπη κατὰ θεόν*. Cette preuve est tirée de l'expérience même, toute récente, des lecteurs citée comme exemple (*ἰδοὺ γάρ*). — *αὐτὸ τοῦτο* : « ce fait même que vous avez été affligés, mais selon Dieu » — *σπονδὴν* : réveil de la conscience, empressement à faire ce que l'apôtre leur demandait, et énergie à réparer le mal qu'ils avaient auparavant toléré. — *ἀλλὰ .. ἀλλὰ...* exprime une gradation : « ce n'est pas assez dire, mais plutôt... », « bien plus... » (*οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ...*). — Les termes qui suivent forment trois paires : 1. *ἀπολογία* : apologie d'eux-mêmes vis-à-vis de Paul ou de Tite ; leur justification, comme quoi ils étaient demeurés étrangers à la faute commise et ne l'avaient pas approuvée. On pourrait aussi entendre : la défense prise par les Corinthiens de Paul contre ses adversaires. Mais le *εἰς μετένοιαν* du v. 9 prouve que l'Église avait eu des torts (tout en étant *ἀγνή*). — *ἀγανάκτησιν* : leur mécontentement, leur protestation indignée contre la faute com-

mise et la honte faite par là à l'Église. — 2. φόβον : la crainte d'avoir si gravement blessé l'apôtre qu'il ne revînt plus parmi eux, ou : la crainte de le voir venir « avec la verge ». (1 Cor. IV, 21). — ἐπιπόθῃσιν : le désir ardent de le revoir (cf. v. 7). — 3. ζῆλον : l'empressement à réparer le mal, le zèle déployé contre le coupable et qui s'est manifesté par la punition de ce dernier (ἐκδίκησιν, cf. II, 6). — Par toutes ces manifestations (ἐν παντί) les Corinthiens ont montré qu'ils étaient personnellement (ἐαυτούς : eux-mêmes, en opposition à d'autres) purs, innocents ; ils ont donné la preuve qu'ils n'étaient pour rien dans l'injure faite à l'apôtre. Leur seule faute a été de tolérer la chose. — τῷ πράγματι : le datif a ici le sens « quant à, par rapport à » cf. Rom. VI, 20 : ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ. L'article indique qu'il s'agit de quelque chose de connu. Ainsi : « quant à l'affaire en question ». — Tout cela peut-il se rapporter à l'affaire de l'incestueux ? Ne semble-t-il pas plutôt qu'il s'agit de quelque chose de plus personnel à l'apôtre, de quelque manœuvre dirigée contre lui, dans laquelle l'Église paraissait avoir trempé et à laquelle elle était en réalité étrangère ?

v. 12. — Le résultat heureux qui a été indiqué au v. 11 fait tout naturellement remonter la pensée de l'apôtre au véritable motif de la lettre en question (ἄρα). On n'avait pas manqué d'attribuer à Paul des motifs d'irritation personnelle. Eh bien ! ces motifs n'ont pas existé ; l'effet produit a été conforme à l'intention, qui s'y révèle pleinement ; les Corinthiens peuvent juger de celle-ci par celui-là. Ἄρα : « vous voyez donc que... » — MEYER, HEINRICI, KLÖPPER, etc., entendent par ἀδίκησας l'incestueux de 1 Cor. V, et par ἀδικηθεὶς, le père de cet individu. Paul voudrait dire qu'il n'a écrit ni par animosité personnelle contre le premier, ni par parti pris passionné pour le second. Ce sens me paraît difficile. S'il s'agit ici de l'incestueux, Paul a pourtant écrit « à cause de lui », pour le faire punir et pour son salut (1 Cor. V). On aurait peine à comprendre, également, que Paul déclarât n'avoir rien écrit sur une pareille affaire que pour manifester le zèle (σπουδή) de lui-même pour les Corinthiens ou des Corinthiens pour lui. La chose était trop grave pour qu'il eût pu en aucun cas se taire ! La question change

de face si on admet qu'il s'agit d'une tout autre affaire et que le *ἀδικηθεῖς* est Paul lui-même, et le *ἀδικήσας* un adversaire qui l'a violemment offensé (ainsi EWALD, HILGENFELD ; selon BEYSCHLAG, l'offensé serait Timothée). On comprend que l'apôtre eût pu alors se taire : quant à lui-même et à son adversaire, il aurait pu garder le silence ; mais il ne l'a pas fait, à cause de l'Église.

Le v. 12^b indique quel a été le *but* véritable de la lettre mentionnée (*ἡ ἐπιστολὴ ἐκείνη*, v. 8 ; *ἔγραψα*, v. 12). — Nous avons à choisir ici entre quatre leçons. 1. Celle de G (*ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν*) peut être écartée d'emblée ; elle ne donne aucun sens ; c'est une simple faute de copiste. 2. La leçon *ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν* (Σ D F) est adoptée par Hofmann, qui l'explique comme suit : « votre zèle pour vous (*ὑπὲρ ὑμῶν*) et contre vous-mêmes (*πρὸς ὑμᾶς*) ». Mais cette explication de *πρὸς ὑμᾶς* est inadmissible. Le seul sens possible de cette leçon serait : « votre zèle pour votre bien parmi vous (*πρὸς ὑμᾶς*) », sens insoutenable. On ne peut hésiter qu'entre les deux leçons suivantes : 3. *ἡμῶν ὑπὲρ ὑμῶν* (T. R., d'après quelques Mnn. et la Vulgate) : « afin que fût manifesté mon zèle pour votre bien, parmi vous (*πρὸς ὑμᾶς* : *πρός* avec l'accusatif est ici, comme souvent dans le N. T., l'équivalent de *παρά* avec le datif : « auprès de, parmi »), devant Dieu ». Ce sens serait bon : « J'ai écrit, non pour me venger, mais pour vous montrer mon amour, mon zèle pour votre salut » (Chrysost. : « afin que vous voyiez combien je vous aime »). Mais cette leçon est trop faiblement appuyée. Il reste donc : 4. la leçon *ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν*, beaucoup mieux appuyée (B C E K L P Syr. Copt.) et qui donne un sens encore meilleur : « Je voulais faire éclater votre zèle pour moi, le zèle qui existe auprès de vous, parmi vous (*πρὸς ὑμᾶς*)¹ pour moi devant Dieu ; je voulais vous donner occasion de me montrer votre amour, de vous montrer dignes de moi ». Le v. 11 confirme bien ce sens. L'idée est donc : « J'aurais pu, quant à moi, laisser passer la chose. Je n'ai voulu ni faire punir le coupable, ni me procurer une satisfaction personnelle par cette réparation.

¹ [Une autre construction serait de relier *πρὸς ὑμᾶς* à *φανερωθῆναι* ; il faudrait alors traduire : « au milieu de vous, à vos yeux »].

J'ai seulement voulu montrer quel prix j'attache à vos sentiments pour moi ». — Tout ceci me semble incompréhensible s'il s'agit de l'incestueux et de son père (que celui-ci fût encore vivant ou déjà mort). Il me paraît qu'il faut admettre un autre cas, se rattachant ou à cette première affaire (par exemple, au « livrer à Satan »), ou à un autre prétexte (la collecte, peut-être), en tout cas quelque chose de *personnel* à Paul. — *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* relève la pureté, la réalité de cet amour que les Corinthiens ont pour leur apôtre : Dieu est le grand témoin ! WEISS entend autrement ; il relie *πρὸς ὑμᾶς* à *ἔγραψα* (comme pendant du *ὑμῖν* de 12^a) et explique : Paul a écrit avec le plein sentiment de sa responsabilité (devant Dieu).

v. 13. — *διὰ τοῦτο* : « puisque je n'ai pas d'autre but et que celui que je vise est atteint. » — Il faut ponctuer après *παράκλησεν*, et lire, avec tous les Mjj. : *ἐπὶ δὲ τῇ*. Le T. R. lit : *ἐπὶ τῇ* et met le *δέ* après *περισσότερος*, avec quelques Minusc. ; quelques autres omettent tout à fait le *δέ*. — Il faut lire *παρακλήσει ἡμῶν* (x B C D etc.) et non *παρακλ. ὑμῶν* (T. R., d'après F K L Copt.). — *ἐπὶ* : « en outre de ma propre consolation, j'ai éprouvé encore une beaucoup plus grande joie de la joie de Tite ». — *οὕτως* indique le motif de la joie de Tite (non celle de Paul, qui a déjà un motif : *ἐπὶ τῇ χαρᾷ Τιτου*). — *ἀναπέπνυνται* (cf. 1 Cor. XVI, 18) : son esprit, inquiet comme celui de Paul (cf. v. 5 ; II, 12. 13), a été calmé par eux tous (*ἀπό* désigne l'origine de cet apaisement).

Au v. 14 Paul explique pourquoi cette joie de Tite l'a ainsi réjoui lui-même : c'est que la légitime confiance dans les bonnes dispositions des Corinthiens envers leur apôtre (*εἰς τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κεκαύχημαι*) qu'il avait exprimée en présence de Tite (*αὐτῷ*), n'a pas été confondue. Mais, de même qu'il a toujours, à Corinthe, parlé avec vérité (cf. I, 17. ss.), de même il n'a pas non plus trompé Tite en lui parlant d'eux ; sa *καύχησις* à leur sujet vis-à-vis de Tite (*ἐπὶ Τιτον* = *coram Tito*), faite dans le but d'encourager celui-ci, alors qu'il parlait pour Corinthe plein d'anxiété, vu sa mission difficile, s'est trouvée être la vérité.

Le v. 15 indique l'effet de l'expérience que Tite a faite parmi les Corinthiens : « Et ainsi (*καί*) son cœur (*σπλάγχνα*

= καρδία, cf. VI, 12) est encore plus porté pour vous, *scilicet* : que lorsque, encouragé par moi, il se rendait à Corinthe ». « Il en est ainsi quand il se rappelle, ou : car il se rappelle (ἀναμνησκομένον) l'obéissance de vous tous (envers moi, Paul ; envers lui, Tite) ». Le πάντων est hyperbolique à dessein : Paul veut ici sceller la réconciliation ; ailleurs, il fait des restrictions (par exemple II, 5. etc.). — μετὰ φόβον καὶ τρόμον : c'est une obéissance telle qu'elle craint de ne pas faire assez ! cf. v. 11 et la λύπη εἰς μετάνοιαν (v. 9 et 10).

v. 16. — Paul conclut tout ce morceau en exprimant la pleine confiance (θαροῶ, cf. παρησία, v. 4) qu'il peut maintenant mettre en eux : « Je suis content, car je sais que je puis en tout point m'assurer en vous ! »

DEUXIÈME PARTIE

LA COLLECTE

Chap. VIII et IX.

On a trouvé cette partie hétérogène à celle qui précède et à celle qui suit. Mais un lien existe cependant : dans la première partie, Paul a traité le *passé*, qui est maintenant *liquidé* ; le θαροῶ de VII, 16 jette déjà un regard dans l'avenir. Après avoir ainsi rétabli la confiance, dissipé les malentendus, il s'agit de faire l'œuvre *présente*. Paul réclame des Corinthiens une preuve en acte, une démonstration par le fait, de leur confiance rétablie [à savoir la reprise énergique et l'achèvement de la collecte]. Le sujet vient tout naturellement ici, à propos de Tite, qui va repartir et auquel Paul va confier sa lettre : c'est le moment d'en parler. — 1 Cor. XVI, 1. ss. montre l'importance que l'apôtre attachait à la réussite de cette entreprise. En attestant l'union des Églises pagano-chrétiennes avec l'Église mère et leur amour pour elle, la collecte devait disposer favorablement l'Église de Jérusalem envers

les Églises des Gentils et épargner à ces dernières les attaques et le mauvais vouloir des chefs de Jérusalem.

1. VIII, 1-6.

¹ Or nous vous faisons savoir, frères, la grâce de Dieu qui a été répandue parmi les Églises de Macédoine, ² c'est que, bien qu'éprouvés par beaucoup d'afflictions, leur joie surabonde et que leur profonde pauvreté a débordé en la richesse de leur libéralité. ³ Car ils ont donné selon leur pouvoir, j'en suis témoin, et même au delà de leur pouvoir, de leur propre mouvement, ⁴ demandant de nous avec beaucoup d'instances la faveur de participer à ce service envers les saints. ⁵ Et ils ont de beaucoup dépassé notre attente, ou, pour mieux dire, ils se sont tout d'abord donnés eux-mêmes au Seigneur, et à nous, par la volonté de Dieu, ⁶ pour que nous recommandions à Tite que, comme il avait commencé, il achevât également auprès de vous aussi cette grâce-là.

L'apôtre introduit le sujet en parlant de ce qui se fait en ce moment sous ses yeux en Macédoine. Il veut ainsi stimuler les Corinthiens par voie d'émulation.

v. 1. — Le *δέ* n'est pas adversatif, mais progressif; il marque le passage à un sujet nouveau. — Pour la construction, cf. le v. 16: *τῷ διδόντι... σπουδῇ... ἐν τῇ καρδίᾳ...* — *τὴν χάριν*: il ne s'agit pas d'une grâce accordée à l'apôtre (il y aurait *ἐμοί*, ou *ἡμῖν*), mais de la grâce de Dieu en Christ révélée aux Églises de Macédoine, répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit de manière à provoquer en retour des manifestations d'amour, de reconnaissance, correspondantes. La générosité des Macédoniens est chez eux un *don* de la grâce de Dieu.

v. 2. — *ὅτι* explique en quoi cette grâce donnée aux Églises de Macédoine se manifeste. — Ce verset renferme deux propositions parallèles. Le verbe de la première proposition est sous-entendu; c'est un *εἶναι*, à suppléer après *χαρὰς ἀνθρώπων*. Ainsi construisent CHRYSOST., THÉODORET, LUTHER, OSIANDER, HOFMANN, MEYER, etc. (KLÖPPER n'admet qu'une

seule proposition avec un double sujet ; mais cette construction est peu vraisemblable : *περισσεία... ἐπερίσσειεν* serait bien dur ! Le sens de la première proposition est : « Quoique éprouvés par beaucoup de souffrances, ils possèdent une joie surabondante. » — *δοκιμῇ θλίψεως* : « l'épreuve, la mise à l'épreuve produite par l'affliction. » Pour le sens de *δοκιμῇ*, voir à II, 9. — Pour ces afflictions des Églises de Macédoine, cf. 1 Thess. I, 6 ; II, 14. s. ; Act. XVI, 20. ss. ; XVII, 5. — La *χαρά*, un des fruits de l'Esprit (Gal. V, 22) dispose le cœur à donner gaîment. — Deuxième proposition : « et — c'est la conséquence — leur pauvreté profonde (*κατὰ βάθος*, sous-ent. *οἶσα* : « allant jusque dans la profondeur » ; cf. dans Homère : *κατὰ χθόνος*, *κατὰ σπείλους*) a surabondé de manière à manifester la richesse déployée par leur libéralité ». — *ἀπλότης* : *simplicité, sincérité* du cœur qui se donne sans arrière-pensée, sans calculs intéressés, qui par conséquent aussi donne simplement, généreusement, sans compter (comme la veuve de l'Évangile) et fait qu'on se montre riche tout en étant pauvre. Cf. Rom. XII, 8 et Jacq. I, 5, où l'idée de *ἀπλότης* (*ἀπλῶς*) est en rapport avec celle de donner.

v. 3. — Le *ὅτι* introduit la preuve qui vient appuyer l'idée de *πλουῖτος τῆς ἀπλότητος* (v. 2). Le verbe de la phrase qui commence ici est le *ἔδωκαν* du v. 5. — *κατὰ δύναμιν* et *παρὰ δύναμιν* dépendent de ce *ἔδωκαν* : « ils ont donné selon leurs forces, — plus que cela, je l'ai vu et j'en puis témoigner (*μαρτυρῶ* est une parenthèse), au delà de leurs forces ». *Παρά* = *praeter*. La leçon *ὑπὲρ δύναμιν*, qu'on trouve dans K L P et le T R., a le même sens (cf. I, 8). — *αὐθαίρετοι* : « de leur propre gré, avec une entière liberté » ; le commentaire de ce mot se trouve IX, 7. Cela n'exclut naturellement pas l'influence divine (v. 1. 5).

Le v. 4 développe le *αὐθαίρετοι* : « demandant de nous avec beaucoup d'instances la faveur (*χάρις* ne désigne pas ici la grâce divine) et la participation au service... » — *τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν* forment un *ἓν διὰ δυοῖν* : « la faveur de la participation, la faveur de pouvoir participer à. » — *δεόμενοι ἡμῶν τὴν χάριν* : on dit dans le grec classique : *τοῦτο ὑμῶν δέομαι*. — *τὴν εἰς τοὺς ἀγίους* relève le motif que faisaient valoir les Macédoniens pour prendre part à la collecte :

celle-ci a lieu en faveur des saints ! Cf. 1 Cor. XVI, 1 ; Rom. XV, 26. s. 31. — Le T. R. ajoute, à tort, d'après quelques Minusc., les mots *δέξασθαι ἡμᾶς*.

v. 5. — Paul attendait, espérait bien quelque chose des Macédoniens, mais *peu*, vu leur grande pauvreté. Or, ils ont de beaucoup dépassé son attente, ou pour mieux dire (*ἀλλά*) ils se sont donnés eux-mêmes avant tout (*πρῶτον*) au Seigneur, lui rendant dans la personne des petits, ses frères, (Matt. XXV, 40), quelque chose de ce qu'il a fait pour eux ; et par là aussi (*καί*) ils se sont donnés à Paul (*ἡμῖν*), l'apôtre de Jésus-Christ, son organe dans l'œuvre d'amour dont il s'agit. Ils ont mis leurs biens (au delà de tout ce qu'on pouvait attendre), ils se sont mis eux-mêmes à la disposition du Seigneur et de son apôtre ; et cela *διὰ θελήματος θεοῦ* : en vertu d'une action exercée sur eux par la grâce de Dieu (v. 1), laquelle ne supprime pas la liberté (*αὐθαίρετοι*, v. 3). Ils ont librement obéi aux suggestions de l'Esprit qui leur faisait connaître la volonté divine.

En résumé, Paul relève, dans nos v. 3-5, trois traits de la libéralité des Macédoniens : ils ont donné : 1. selon et même au delà de leurs moyens ; 2. librement, réclamant cela comme un honneur, et sans se faire prier ; 3. leur bienfaisance a été un acte vraiment spirituel, un sacrifice complet d'eux-mêmes à Christ et aux siens. Combien chacun de ces traits condamne l'attitude toute différente des Corinthiens (bien plus riches, cependant !) dans cette affaire de la collecte, dont Paul leur avait déjà parlé (1 Cor. XVI) !

v. 6. — *εἰς τό* indique qu'il y a eu là une intention divine : Dieu a voulu cette libéralité des Macédoniens *afin de* pousser Paul à encourager Tite ; donc : « pour que nous encourageions Tite... » et non pas simplement : « en sorte que nous nous sommes sentis portés à encourager Tite... » — *καθὼς προενηγόρατο* : Tite avait commencé à s'occuper de la collecte dans la visite qu'il venait de faire à Corinthe. Il était donc mieux à même que personne de mener à bien cette entreprise pendant son nouveau séjour parmi les Corinthiens, auxquels il va porter notre épître. Au reste, son intervention auprès de l'Église de Corinthe avait déjà réussi dans une grande mesure et était une garantie de son succès dans le domaine spécial de la

collecte. — Il ne faut pas sous-entendre ἐλθὼν après ἐπιτελέσῃ. Le εἰς ὑμᾶς (au lieu du ἐν ὑμῖν qu'on attendrait) s'explique parce qu'il y a une *action* à exercer *sur les lecteurs* pour mener à terme l'œuvre commencée. — καὶ τὴν χάριν ταύτην : Paul dit : « cette œuvre-là aussi », parce que Tite avait d'autres tâches encore à terminer. C'est lui qui avait ramené l'Église à l'apôtre, et Paul le renvoyait à Corinthe pour y achever cette œuvre commencée, et aussi celle de la collecte. Le mot χάρις désigne la collecte comme une œuvre de charité, d'amour, une création divine dans l'Église (v. 1). [LIETZMANN remarque que dans nos ch. VIII et IX Paul n'emploie jamais le mot λογεία¹ (« collecte »), mais le remplace par d'autres termes : χάρις, VIII, 6. 7. 19; διακονία, VIII, 4; IX, 1. 12. 13; (VIII, 19. 20); ἀδρότης, VIII, 20; εὐλογία, IX, 5; λειτουργία, IX, 12; κοινωνία, IX, 13.]

2. VIII, 7-15.

⁷ Mais de même que vous abondez en tout : en foi, en parole, en connaissance, en toute sorte de zèle, en amour pour nous, abondez aussi dans cette grâce. ⁸ Je parle ainsi, non par commandement, mais dans le but d'éprouver, au moyen du zèle, d'autrui si votre charité, à vous aussi, est de bon aloi. ⁹ Car vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ ; (vous savez) que, à cause de vous, étant riche, il s'est fait pauvre, afin que vous fussiez enrichis par sa pauvreté. ¹⁰ Et c'est une opinion que je donne en cette affaire, car c'est bien à votre avantage, à vous qui avez commencé non seulement l'exécution, mais aussi le vouloir, et cela il y a déjà un an. ¹¹ Mais maintenant achevez aussi l'exécution, de sorte que, comme il y a eu l'empressement du vouloir, il y ait pareillement aussi l'exécution, selon ce que vous avez. ¹² Car si l'empressement existe, il est agréable (à Dieu) dans la proportion de ce qu'il a, et non de ce qu'il n'a pas. ¹³ Car ce n'est pas pour que d'autres soient soulagés et vous

¹ [Cette forme doit être préférée à λογία, qu'on trouve 1 Cor. XVI, 4. Voir BLASS § 3, 5.]

affligés, mais c'est par égalité que, dans les circonstances présentes, votre abondance supplée à leur dénuement, ¹⁴ afin qu'aussi leur abondance à eux supplée à votre dénuement, en sorte qu'il y ait égalité, ¹⁵ conformément à ce qui est écrit : « Celui (qui recueillait) beaucoup n'eut pas plus, et celui (qui recueillait) peu n'eut pas moins (qu'il ne lui fallait) ».

Paul invite les Corinthiens à joindre à toutes les qualités qui les distinguent, aussi le zèle dans cette œuvre de charité; en y excellant, ils suivront l'exemple de Christ et ils se rendront service à eux-mêmes.

v. 7. — ἀλλ' : « Mais qu'est-il besoin d'en ajouter davantage, d'insister plus longtemps sur cet exemple des Églises de Macédoine ? » HOFMANN, BENDEL font de ce ἀλλά le commencement de la proposition οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω (v. 8), dont dépendrait également le ἵνα de 7^b. Cette construction est assurément possible, mais elle donne une phrase bien compliquée et bien lourde. Il vaut mieux regarder le v. 7 comme formant une proposition complète ayant pour verbe le ἵνα περισσεύητε, qui n'est qu'une périphrase de l'impératif (le ἵνα dépendant d'un θέλω sous-entendu), [cf. Eph. V, 33; Marc V, 23; voy. BLASS § 64, 4.] On trouve des exemples de cette construction dans le grec profane postérieur [voir LIETZMANN]. Le grec classique emploie ὅπως de la même manière. — Le ἐν παντί est détaillé dans les substantifs qui suivent (πιστεῖ, etc.): « vous excellez en tout, à savoir quant à..., quant à... » — λόγῳ, γνώσει, cf. 1 Cor. I, 5. — πάσῃ σπουδῇ : empressement, zèle pour toute bonne œuvre. — La tournure τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ (leçon de tous les Majj., sauf B), qui a quelque chose d'un peu recherché, d'insistant, est choisie sans doute à dessein pour rendre l'impression toute fraîche que le récit de Tite a produite sur Paul : les manifestations toutes nouvelles de l'amour des Corinthiens pour Paul sont pour ainsi dire sorties du milieu d'eux (ἐξ ὑμῶν), de leur cœur, pour s'attacher à lui, se reposer en lui (ἐν ἡμῖν). Selon MEYER-HEINRICI, l'idée est celle d'un amour *actif*, qui passe de la personne qui aime dans la personne qui est aimée : Paul sent dans son cœur l'amour des Corinthiens pour

lui. La leçon de B (*ἐξ ἡμῶν ἐν ὑμῖν*) est adoptée par WESTCOTT-HORT, WEISS, BOUSSET, [LIETZMANN, BACHMANN]. Le sens ne peut être alors que celui-ci : « l'amour venant de nous (inspiré par nous) qui est en vous (et qui a pour objet soit les chrétiens en général, soit spécialement les saints de Jérusalem) ». Le sens de BOUSSET : « notre amour pour vous » ne convient pas après les termes précédents qui désignent des *vertus* des Corinthiens.

v. 8. — οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω commence une nouvelle phrase, qui corrige le caractère impératif du ἵνα... περισσεύητε, cf. VII, 3. — Le participe δοκιμάζων s'appuie sur λέγω : « je parle ainsi, non pour vous donner un ordre, mais dans le but d'éprouver (δοκιμάζω signifie *explorare, examinare*, non pas : *probatum reddere*) la solidité (γνήσιον : « le bon aloi, l'authenticité » ; de γνήσιος, *legitime natus, genuinus, verus, sincerus*) de votre amour pour moi ». — Cette épreuve se fait « au moyen (διὰ) du zèle des autres Églises », c'est-à-dire des Églises de Macédoine dont Paul vient de parler ; il informe les Corinthiens de ce qui se fait en Macédoine afin de les émouvoir, de les stimuler et de reconnaître ainsi s'ils l'aiment autrement qu'en paroles et sans faire pour lui quelques sacrifices.

v. 9. — γὰρ : « Comment vous y refuseriez-vous, car vous savez... », ou mieux : « Je n'ai pas besoin de vous donner des ordres (λέγειν κατ' ἐπιταγὴν), il me suffit de faire appel à votre cœur, car... » — Χάρις, qui se dit ordinairement de la grâce de Dieu, désigne ici la grâce de Christ, son amour gratuit, sa compassion pour nous, méchants et misérables. — δι' ὑμᾶς individualise le but de la rédemption, qui est universel. Ce δι' ὑμᾶς a l'accent, il contient le nerf de l'exhortation. — ἐπὶ πόρεσεν : l'aoriste désigne le moment de l'entrée dans l'état de pauvreté (car πτωχέειν signifie : « être pauvre », et non : « devenir pauvre » ; — cf. un même aoriste 1 Cor. IV, 8) ; c'est le moment de l'incarnation, qui, d'après l'enseignement de Paul, est un abaissement, un dépouillement de la gloire divine (Phil. II, 6. ss.). Le πλοῦσιος ὢν ne peut désigner un état qui se serait continué en même temps que cette pauvreté, comme c'est le cas dans l'explication de BAUR, KÖSTLIN, BEYSCHLAG : « il s'est

fait pauvre (extérieurement), tout en étant riche (intérieurement, spirituellement, en grâce, etc.). » Ce sens irait tout à fait *contre* l'intention du contexte, qui est de montrer en Christ le type parfait du dépouillement, de la privation complète de toute richesse, le modèle que les Macédoniens suivent et que les Corinthiens doivent imiter. Ainsi le *πλούσιος εἶναι* doit avoir pris fin pour lui au moment où le *ἐπιώχενσεν* a eu lieu. Ὡν est donc un participe imparfait (« alors qu'il était riche ») et ne peut se rapporter qu'à l'état de *préexistence* (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, même participe, Phil. II, 6). C'est le sens admis par MEYER, KLÖPPER, WEIZSÄCKER, SCHÜRER, WEISS, HOLTZMANN, SCHMIEDEL, etc. Quant à l'idée de GROTIUS, de WETTE, qui entendent *πλούσιος ὢν* : « quoique ayant le pouvoir ou le droit de posséder puissance, gloire, etc., mais y renonçant et se soumettant toute sa vie à la pauvreté », elle est insoutenable ; le *πλούσιος ὢν* doit exprimer un *état réel*, non une simple possibilité, comme son opposé *ἐπιώχενσεν* exprime un fait réel. Le *ἐπιώχενσεν* se rapporte à l'incarnation et à tous ses effets ; ainsi la vie pauvre, les souffrances, la croix (Phil. II, 7. 8) y sont aussi comprises. — ἵνα... *πλουτήσητε* : l'aoriste indique aussi le *moment* où l'on *devient* riche (*πλουτεῖν* = *être* riche). Cette richesse comprend le salut et la gloire, tous les biens spirituels et célestes. — *ἐκείνου* a l'accent : « de *lui*, le Fils de Dieu ! »

On ne saurait enseigner plus clairement que Paul ne le fait ici la *préexistence personnelle* et le *réel abaissement*, le dépouillement (*κένωσις*, cf. Phil. II) du Fils de Dieu. Une préexistence idéale (BEYSCHLAG), ou le simple renoncement à l'*usage* des perfections divines, ou un voile jeté sur leur éclat (*κρύψις* ou *κένωσις χρήσεως*), tout cela est en directe opposition avec l'enseignement de l'apôtre, tel qu'il ressort, d'une façon incontestable, de notre verset et de Phil. II. Et cet enseignement est d'autant plus remarquable qu'ici, comme dans Phil. II, il est donné tout à fait accidentellement et en passant, pour appuyer un simple précepte pratique ; il ne s'agit donc pas, comme on le dit volontiers, d'une thèse spéculative sans portée religieuse véritable, d'un théorème dans lequel Paul chercherait à systématiser sa conception de la personne de Christ (LOBSTEIN, *Études christologiques*), mais

d'un fait, d'un acte qui est à ses yeux le plus grand exemple d'amour, d'abnégation, de sacrifice, et qui est propre, entre tous, à éveiller dans le cœur des lecteurs un amour, un esprit de sacrifice correspondant (voir WENNA-GEL, *La logique des disciples de Ritschl et la logique de la Kénose*).

v. 10. — καὶ γνώμην... δίδωμι poursuit, après la parenthèse du v. 9, l'idée du v. 8 : « je ne vous commande pas, je vous donne seulement mon opinion, mon sentiment (γνώμη s'oppose à ἐπιταγή). Mais ce sentiment est celui d'un homme qui a l'Esprit et qui connaît la pensée de Christ (1 Cor. VII, 25. 40; II, 16). Selon MEYER-HEINRICI, γνώμη signifierait ici, non pas simplement « opinion, sentiment », mais « conseil. » — ἐν τούτῳ : « dans cette affaire », cf. v. 7 : ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι. — τοῦτο est rapporté par MEYER, WEISS, à γνώμην δίδωμι : « Et si je me borne à vous conseiller, au lieu de vous commander, c'est pour votre bien, puisque vous êtes des gens qui avez déjà montré que vous n'avez pas besoin qu'on vous commande. » Mais on ne voit pas quel est en cela l'avantage pour les Corinthiens. WEISS répond : ils ont le bénéfice d'agir librement, ce qui n'aurait pas lieu si Paul leur commandait. C'est bien subtil ! Le sens est beaucoup plus simple si on rapporte τοῦτο à l'œuvre d'amour (la χάρις des v. 6. 7, c'est-à-dire la collecte) désignée immédiatement auparavant par ἐν τούτῳ : « Je n'ai pas besoin de vous ordonner, il me suffit de vous conseiller, car ce que je vous demande est dans votre propre intérêt, il y a pour vous un profit moral à vous dévouer ainsi (συμφέρει ὑμῖν τοῦτο); et vous avez déjà montré que vous le comprenez bien, vous qui... (ὕμιν, οὔτινες...) ». Ainsi KLÖPPER.

v. 10^b. — « Vous qui avez commencé déjà l'année dernière non seulement à exécuter cette collecte » (l'aoriste ποιῆσαι marque un acte historique), « mais à la vouloir » (le présent θέλειν indique une action permanente). L'apôtre veut dire que non seulement les Corinthiens ont agi, mais qu'ils l'ont fait volontairement, de bon cœur, et que leur intention de poursuivre est demeurée; seulement elle n'a pas pu se réaliser pleinement, il n'y a eu qu'un commencement d'exécution et il reste à ἐπιτελεῖν (v. 11). MEYER, WEISS, MEYER-HEINRICI, appuyant

sur le *προ* - dans *προενήρξασθε*, pensent que Paul compare les Corinthiens aux Macédoniens et veut dire aux premiers : « Vous avez commencé d'exécuter la collecte, vous en avez même eu l'idée, formé le dessein avant les Macédoniens; mais ceux-ci vous ont maintenant devancés par l'ardeur de leur libéralité. Il serait honteux pour vous, moralement nuisible (contraire de *συμφέρει*) de rester en arrière et de ne pas achever vigoureusement ! » Je ne crois pas à cette comparaison, car le verbe *προενάρχεσθαι* est pris plus haut (v. 6) dans un sens différent. Plusieurs versions (Syr. etc.) lisent : *οὐ μόνον τὸ θέλειν ἀλλὰ καὶ τὸ ποιῆσαι*. Mais c'est là une correction évidente, qui donne un sens plat. BOUSSET, contre tous les documents, corrige le texte, qu'il trouve incompréhensible; il conjecture : « vous qui avez commencé sinon à faire, du moins à vouloir. » [LIETZMANN conserve le texte habituel; selon lui, le *θέλειν* (qui a l'accent, comme le montre le v. 11) doit être entendu d'une question adressée par les Corinthiens à Paul et supposée par le passage 1 Cor. XVI, 1-4, où l'apôtre parle de la *λογεία* comme d'une chose connue de ses lecteurs]. — *πέρυσι* est un adverbe qui signifie : « il y a un an », et d'une façon plus générale : « auparavant ». Les mots *περυσίας*, *περυσινός*, signifient : « de l'année dernière » (p. ex. *οἶνος*). L'expression *ἀπὸ πέρυσι* suppose en tout cas un nouvel-an écoulé, mais celui-ci peut être fixé à différentes époques, suivant qu'on adopte le calendrier attique (solstice d'été), macédonien (équinoxe d'automne), juif religieux (avril), juif civil (septembre). Selon WEISS, le plus probable est que Paul, écrivant à des Grecs, se sera servi du calendrier grec. En tout cas, ce nouvel-an se place entre 1 Cor. (écrite au printemps) et 2 Cor.

v. 11. — *νυνὶ δέ...* : « Mais maintenant faites arriver aussi l'exécution (*καὶ τὸ ποιῆσαι*, en opposition au simple *θέλειν*) à son terme, de sorte que, comme il y a eu l'empressement du vouloir, il y ait aussi l'accomplissement selon vos forces, en proportion de ce que vous avez. » — *ἐκ τοῦ ἔχειν*, « d'après la possession »; le *ἐκ* n'indique pas la source, la cause, mais la mesure, la norme (cf. *ἐξ ἰσότητος* au v. 13); ce *ἐκ* est expliqué par le *καθό* du v. 12. Cf. les expressions *ἐκ τῶν παρόντων*, *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων*, « d'après ce qu'on a ». — Il faut

sous-entendre un *ἐστίν* après *ἡ προθυμία τοῦ θέλειν*, et un *ἦ* après *τὸ ἐπιτελέσαι*.

Le v. 12 développe l'idée exprimée par *ἐκ τοῦ ἔχειν*: donner en rapport avec ce qu'on a. Après avoir stimulé les Corinthiens quant au *ἐπιτελέσαι*, Paul limite sagement ce dernier, tout en continuant à presser ses lecteurs de donner. « Ce n'est pas, leur dit-il, la quotité qui a du prix devant Dieu, c'est l'empressement du cœur ». Le sujet des trois verbes est *ἡ προθυμία* personnifiée : « Car si l'empressement existe, il est agréable (à Dieu) dans la proportion de ce qu'il a, et non de ce qu'il n'a pas. » (Le T. R. ajoute à tort un *ως* après *ἔχῃ*). Dieu ne réclame pas des Corinthiens le *παρὰ δόναμιν* (v. 3) qui a caractérisé les Macédoniens ! Dieu demande qu'on donne proportionnellement à ce qu'on a, et non à ce qu'on n'a pas, et c'est d'après cette mesure qu'il apprécie l'esprit de sacrifice chez chacun ; il estime la pite de la veuve (Mc. XII, 43) selon ce qu'elle a ; s'il la méprisait, à côté de la riche offrande du pharisien, ce serait l'apprécier selon ce qu'elle n'a pas. Celui qui donne peu, s'il a peu, est aussi agréable à Dieu que celui qui donne beaucoup, s'il a beaucoup. — Il faut sous-entendre *ἐστίν* après *εὐπρόσδεκτος*. — Le v. 12 prépare l'idée du v. 13.

v. 13. — « Je ne vous demande pas de vous dépouiller pour en enrichir d'autres ! » Paul écarte l'objection qu'on faisait sans doute à la collecte en disant par exemple : Il favorise l'Église de Jérusalem aux dépens des Églises païennes ; il dime celles-ci, qui pourtant ont aussi bien des membres pauvres, pour mettre celle-là dans l'abondance ! — *ἄνεσις*, *θλίψις* désignent un soulagement et une détresse matériels. — *ἴνα* : sous-entendu *ἦ*, comme au v. 11. — *ἅλλοις* : les chrétiens de Jérusalem. — *ἀλλ'* : « non, il n'en est pas ainsi ; mais, au contraire, c'est par un principe d'égalité » ; *ἐξ ἰσότητος* indique la norme, (cf. *ἐκ τοῦ ἔχειν*, v. 11.). — On pourrait ponctuer après *θλίψις*, ou après *ἰσότητος* (ainsi TISCHENDORF). Mais il vaut mieux faire une seule phrase, dont le verbe est alors un *γίνεται* à suppléer d'après le *γένηται* du v. 14, ou plus simplement un *ἐστίν* sous-entendu : « Votre abondance (*περίσσευμα*) est là, à lieu, non pour que vous soyez en souffrance tandis que d'autres seraient soulagés,

mais par égalité, en vue de (*εἰς* marque la destination : pour suppléer à) leur dénuement (*ὑστερήματα*). » — *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* : « dans les circonstances présentes », où il y a, en fait, inégalité. Ceci laisse entendre que plus tard il pourra en être autrement ; les rôles pourront être renversés (v. 14).

v. 14. — Cela a lieu afin qu'aussi, en retour (*καί*), ce soit l'abondance des chrétiens de Jérusalem qui pourvoie au manque des Corinthiens. Quand et comment cela se pourra-t-il ? Paul pense-t-il aux temps de persécutions qui précéderont la fin ? Ou bien s'agit-il d'un rendu en bénédictions *spirituelles* (par la conversion des Juifs, qui sera un jour un principe de revivification pour l'Église, d'après Rom. XI, 12. 15) ? La question est difficile à trancher ; toutefois, on ne peut guère admettre qu'il s'agisse de biens d'une autre sorte que les précédents. [Voy. cependant Rom. XV, 27 !] — *ὥπως* : « afin que (intention divine), par cette neutralisation du contraste, il y ait égalité, compensation. »

v. 15. — Et ainsi se réalisera la loi énoncée Exode XVI, 18 à propos de la manne. La citation est faite librement d'après les LXX. Paul suppose l'histoire qu'il vise et le contexte du passage qu'il cite, connus des lecteurs. — Il faut sous-entendre (déjà dans le texte des LXX) l'idée de « recueillir » (*συνάλλεγειν*) devant *τὸ πολὺ* et *τὸ ὀλίγον*. — *οὐκ ἐπλεόνασεν* : « n'avait pas trop » ; *οὐκ ἤλαττόνησεν* : « n'avait pas trop peu ». La puissance de Dieu égalisait tout. Cette égalisation produite miraculeusement en ce qui concerne la manne¹ par la toute-puissance de Dieu, doit être opérée entre chrétiens sur la voie du sacrifice libre et volontaire, dicté par l'amour.

3. VIII, 16-24.

¹⁶ Or grâces à Dieu, qui met dans le cœur de Tite le même zèle pour vous ; ¹⁷ car sans doute il a accepté mon mandat, mais d'autre part son zèle plus grand l'a porté à se rendre chez vous de son propre mouvement. ¹⁸ Et nous avons envoyé en même temps, avec lui, ce frère dont la

¹ Quoi qu'en dise la *Bible annotée*, il nous paraît incontestable que dans l'idée de l'auteur de l'Exode, aussi bien que dans celle de Paul, le fait a un caractère miraculeux.

louange en ce qui concerne l'Évangile (s'est répandue) à travers toutes les Églises. ¹⁹ Et non seulement cela, mais encore il a été élu par les Églises pour être notre compagnon de voyage en ce qui concerne cette grâce dont nous avons l'administration, pour la gloire du Seigneur et pour notre propre encouragement. ²⁰ Nous voulons éviter que quelqu'un ne nous blâme à l'occasion de cette largesse qui est administrée par nous. ²¹ Car nous ne nous proposons que ce qui est bien, non seulement devant le Seigneur, mais aussi devant les hommes. ²² Et nous avons envoyé avec eux notre frère, dont nous avons souvent et en beaucoup de choses apprécié le zèle, mais qui maintenant est beaucoup plus zélé encore par la grande confiance qu'il a en vous. ²³ Soit qu'il s'agisse de Tite, il est mon associé, et, en ce qui vous concerne, mon collaborateur; soit qu'il s'agisse de nos frères, ils sont délégués des Églises, (ils sont) gloire de Christ. ²⁴ Manifestez donc envers eux, à la face des Églises, la preuve de votre amour et (du droit que nous avons) de nous glorifier à votre sujet.

Paul présente à ses lecteurs les envoyés (Tite et deux autres) qu'il délègue à Corinthe pour y présider à l'achèvement de la collecte.

a) *Tite*. (v. 16-17).

v. 16. — Après avoir écarté l'idée qu'il prétende leur *imposer* quelque chose (v. 8-12) et celle qu'il veuille les *dépouiller* pour en enrichir d'autres (v. 13-15) — deux objections que les Corinthiens auraient pu soulever contre la collecte, — Paul revient à la personne de Tite, dont il a déjà parlé, et à son mandat (v. 6), afin de le recommander, ainsi que ceux qui l'accompagnent et vont partir aussi avec cette lettre, et afin de leur assurer un bon accueil auprès de l'Église. — *δέ* est progressif. — *σπουδήν* : Le zèle de Tite est sa meilleure recommandation. Paul reconnaît dans ce zèle l'œuvre de la grâce de Dieu; de là le *χαρίς τῷ θεῷ*. — *τὴν αὐτήν* ne peut signifier que : « le même que j'ai moi-même pour vous ». — Le présent *διδόντι* (ⲛ B C K P) exprime l'idée que le zèle de Tite lui est continuellement donné de Dieu. Paul envisage

son compagnon comme étant, dans sa mission, constamment sous l'effet de la grâce divine. L'aoriste *δόντι* (D E F G L Vulg. Syr.) signifierait que le don a eu lieu à un moment déterminé.

v. 17. — Preuve de ce zèle de Tite pour les Corinthiens : sans doute, d'un côté (*μέν*), il a accepté, en docile subordonné de l'apôtre, le mandat que celui-ci voulait lui confier de retourner maintenant à Corinthe (*τὴν παράκλησιν ἐδέξατο* : « il a répondu à mon invitation à aller à Corinthe » ; cf. le *παράκαλέσαι* du v. 6, qui a le même sens) ; mais, de l'autre côté (*δέ*), « étant pour vous *σπουδαιότερος* (plus zélé que ne comporterait la simple obéissance à un mandat), il est parti pour se rendre chez vous de son propre mouvement, volontairement, sans se faire prier (*αὐθαίρετος*) », c'est-à-dire : « il ne s'est, d'un côté, pas mis lui-même en avant, il a simplement répondu à mon appel, mais il y a eu, d'autre part, dans son acceptation, l'élan, l'empressement de la libre spontanéité ; mon invitation a correspondu à un sentiment qui vibrait déjà dans son cœur » (cf. VII, 15). — *ἐξῆλθεν* est un prétérit épistolaire, comme les *συνεπέψαμεν* des v. 18 et 22 ; celui qui écrit [ou qui dicte] se transporte par la pensée au moment où la lettre sera reçue. Cf. Gal. VI, 11.

b) Le second envoyé de l'apôtre. (v. 18-21).

v. 18. — Le *συν* - du verbe se rapporte, comme le *μετ'* *αὐτοῦ*, à Tite, qui est le chef de la députation : « Nous avons envoyé en même temps (*συν*) avec lui (*μετ' αὐτοῦ*). » — *τὸν ἀδελφόν... οὗ ὁ ἐπαινος...* Paul ne nomme pas ce délégué ; ce n'était pas nécessaire, ¹ parce qu'au moment de la lecture de l'épître il serait présent. Le v. 19 conduit à penser que Paul n'avait pas eu jusqu'ici de relations personnelles spéciales avec ce frère, et que c'était un Macédonien. Mais il est inutile de vouloir le déterminer davantage. On a pensé à Barnabas, à Silas, et surtout à Luc, qui, effectivement, accom-

¹ [LIETZMANN remarque que Paul nomme régulièrement les personnages dont il parle ou qu'il recommande : c'est une manière de les honorer. LIETZMANN suppose donc que dans notre v. et au v. 22 les noms des délégués figuraient dans la lettre originale. On les aurait ensuite retranchés, parce que les délégués avaient laissé un mauvais souvenir dans l'Eglise. (?)]

pagnait Paul dans son dernier voyage à Jérusalem. (Cf. la souscription « par Tite et Luc » ajoutée à la fin de notre épître dans K L Syr. Copt. etc.). On a même été jusqu'à vouloir appliquer les mots *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* à l'évangile de Luc ! Mais aucun des trois personnages indiqués n'aurait pu être ainsi subordonné à Tite. D'autres ont proposé : Eraste, Trophime, Aristarque, Marc, [Sopater]. RÜCKERT prend *ἀδελφός* au sens propre et songe à un frère de Tite lui-même ! — *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* : dans l'œuvre de l'Évangile, c'est-à-dire dans la prédication, dans la défense, etc. de l'Évangile. [LIETZMANN compare Rom. I, 9]. Ce personnage avait sous ce rapport une notoriété dans toute la chrétienté. — *διὰ* : « répandu parmi... »

v. 19. — Il y a plus : cet envoyé de Paul a reçu un mandat des Églises elles-mêmes ; il est leur élu, leur homme de confiance ! Ce verset est une parenthèse ; il faut sous-entendre *ἐστίν* comme verbe. — *χειροτονηθεῖς* : « élu à main levée » (de *χειροτονεῖν*, « lever la main »). — *συνέκδημος* : « compagnon de voyage », [cf. Act. XIX, 29]. Ce mot est l'attribut de *χειροτονηθεῖς* : « élu pour s'absenter avec nous, pour faire avec nous le voyage de Corinthe et de Jérusalem, spécialement pour l'affaire de la collecte (*χάρις*) ». C'est là une garantie, pour les membres méfians de l'Église de Corinthe, que l'argent ne sera pas employé par Paul à des buts personnels. — *ὁπὸ τῶν ἐκκλησιῶν* : ces Églises ne peuvent être que les Églises de Macédoine (Aristarque, Act. XX, 4, était de Thessalonique). — Il faut préférer la leçon *ἐν τῇ χάριτι ταύτῃ* (B C P Vulg.) à la leçon *σὸν* (ⲛ D E F K L Syr.) ; *ἐν* signifie ici : « en ce qui concerne » (« pour s'occuper de »). — *χάρις* est employé de nouveau (cf. v. 6. 7) pour désigner la collecte. — Le *πρὸς τὴν... δόξαν* etc. peut dépendre soit de *διακονομένην*, soit de *χειροτονηθεῖς*. Avec la première liaison, le sens serait : « desservie, accomplie pour la gloire du Seigneur lui-même (*αὐτοῦ*,¹ par opposition à Paul, *ἡμῶν*) et pour notre empressement », ² c'est-à-dire ou bien : « pour exciter no-

¹ Ce *αὐτοῦ*, qu'on trouve dans ⲛ E K Syr. T. R., manque dans B C D F G L It. Vulg. Copt.

² F, quelques Minn. et le T. R. ont la leçon *προθυμίαν ἡμῶν*. Tous les autres ont *ἡμῶν*.

tre courage, notre entrain », ou bien : « pour le *manifester* ». Mais de ces deux explications de *πρός προθυμίαν* la première est impossible (Paul ne procède pas à la collecte pour exciter son propre zèle !), et la seconde oblige à donner à *πρός* un autre sens avec *προθυμίαν* (« pour montrer ») qu'avec *δόξαν* (« pour augmenter »). Il faut donc préférer la seconde liaison, c'est-à-dire rattacher le *πρός* à *χειροτονηθεῖς* : « élu... pour la gloire du Seigneur » (Christ sera glorifié à Jérusalem par la présence de ces Gentils convertis) « et pour mon encouragement à moi-même » (l'accompagnement de ce frère sera un grand encouragement pour Paul et le délivrera d'injustes soupçons).

v. 20. — *στελλόμενοι* peut être regardé comme une construction *ad sensum*, dans laquelle ce participe s'appuie sur le *ἡμῶν* du v. 19, ou bien comme reprenant, après la parenthèse du v. 19, la suite de la phrase commencée au v. 18, c'est-à-dire s'appuyant sur le verbe *συνεπέμψαμεν*. La première relation est plus conforme au rapport des idées entre v. 19 et v. 20. *Στελλόμε. τοῦτο, μή...* peut signifier : « organisant cela, c'est-à-dire cet accompagnement (*συνεπέμψαμεν*, v. 18) et cette élection, de peur que... », *id curantes, agentes ne quis...* (*στέλλω* : *sisto, statuo, dispono, instruo*). [Le *τοῦτο* se rapporte alors à ce qui précède]. C'est ainsi qu'expliquent, par exemple, RÜCKERT, HOFMANN. Mais on attendrait, dans ce sens, l'*aoriste*. Il vaut donc mieux entendre : « évitant ainsi que » (It. Vulg. : *devitantes*; cf. CHRYSOST., LUTHER, MEYER, etc.) [LIETZMANN compare pour ce sens 2 Thess. III, 6; Malachie II, 5 (LXX), ainsi que des passages de Polybe et de Philon. Il traduit : « craindre, redouter »]. Ainsi : « de peur que quelqu'un ne nous blâme (accuse) ». [Dans cette interprétation *τοῦτο* se rapporte à ce qui suit.] — *ἐν τῇ ἀδρότι...* : « à l'occasion de cette abondante collecte qui est (sera) administrée par nous ». Pour le sens de *ἐν* (« à l'égard de, touchant »), cf. *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* (v. 18), *ἐν τῇ χάριτι* (v. 19). — *ἀδρότης*, de *ἀδρός*, « serré, dense »; il s'agit de l'*abondance* de la collecte.

v. 21. — Motif de la précaution indiquée au v. 20 : « Car notre dessein tend au bien non seulement devant le Seigneur, mais devant les hommes ». C'est là le principe général sur

lequel repose la conduite de l'apôtre dans le cas particulier (v. 20). — *προνοοῦμεν*, cf. Rom. XII, 17 : *προνοοῦμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*. *Προνοεῖν* : *praevideo*, *provideo* ; *provideo alicui rei*, *studeo alicui rei* ; ainsi : « nous recherchons, nous nous proposons ». — *καλὰ* : « ce qui est bien. »

c) *Le troisième délégué*. (v. 22).

v. 22. — *αὐτοῖς* : Tite et le second délégué. — Paul dit cette fois *τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν*, et non plus simplement *τὸν ἀδελφόν* (v. 18) ; le *ἡμῶν* marque une relation plus personnelle de l'apôtre avec ce troisième député. On a pensé à un frère de Paul ! (RÜCKERT). [Mais BOUSSET remarque avec raison que Paul aurait dit : « notre frère selon la chair »]. Cette relation plus étroite indiquée par *ἡμῶν* ressort aussi des mots *ὃν ἐδοκιμάσαμεν ἐν πολλοῖς*... qui montrent que Paul avait déjà eu l'occasion d'employer ce frère dans plusieurs cas semblables, et d'éprouver son zèle. Ce troisième personnage n'était donc pas, comme le second, un Macédonien, mais était sans doute venu déjà avec Paul en Macédoine. Les Églises de Macédoine, qui avaient appris à le connaître, l'avaient joint au précédent pour être également leur mandataire (cf. v. 23 : *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν*). — *νυνὶ δὲ πολὺ σπουδαιότερον* : « mais maintenant (dans le cas actuel) beaucoup plus zélé (que dans d'autres occasions semblables) ». — *πεποιθήσει*... : « par la confiance que lui ont inspirée les récits de Tite ». Ou bien ce troisième député était-il déjà allé lui-même à Corinthe ? Il le semblerait presque. — Son nom nous reste aussi inconnu que celui du second. On a pensé à Luc, Zénas, Épainète, Timothée (!), Tychique, etc.

d) *Recommandation collective pour tous les trois*. (v. 23-24).

v 23. — Après *εἴτε ὑπὲρ Τίτου* il faut sous-entendre *γράφω* ou *λέγω*, et après *εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν* il faut suppléer *εἰσὶν*. [*εἴτε ἀδελφοὶ ἡμῶν* est un changement de construction, pour : *εἴτε ὑπὲρ ἀδελφῶν ἡμῶν*]. Ce verset résume toute la recommandation précédente : « s'il s'agit de *Tite*, il est mon associé, et, spécialement en ce qui *vous* concerne, mon collaborateur » (*συνεργός* fait sans doute allusion au récent séjour de Tite à Corinthe, où il a été accueilli avec tant de confiance, cf. VII, 13-15 ; cela doit suffire à le recommander !) ; — « s'il s'agit de

nos frères (les deux personnages des v. 18-22), ils sont députés¹ (revêtus d'un mandat officiel) des Églises, et, en étant la fleur, ils sont une *gloire de Christ* », c'est-à-dire que la gloire de Christ est manifestée dans leur personne et leur vie chrétienne. — ἀδελφοί sans article indique la catégorie : « des frères » ; ce ne sont pas des collaborateurs de Paul, comme Tite, mais des chrétiens, nous dirions : des laïques distingués, éminents.

v. 24. — Conséquence pratique qui découle pour les Corinthiens de l'envoi des délégués : « il s'agit pour vous de faire à la face des Églises commettantes, représentées par leurs députés, la démonstration de votre amour et d'établir la vérité de l'éloge que nous faisons de vous ». Ces trois hommes seront à Corinthe comme les témoins des Églises qui les envoient. Celles-ci sont idéalement là et regardent ce qui se passe. — Il faut lire ἐνδεικνύμενοι, avec B D E F G ; la leçon ἐνδειξασθε (κ C K L P Vulg. Syr.) [paraît être une correction destinée à faciliter la construction de la phrase]. — ἡμῶν πανηγύσεως, cf. VII, 14.

4. IX, 1-5

¹ Car, sans doute, quant à ce service qui (s'exerce) envers les saints, il est superflu que je vous en écrive (davantage), ² car je sais quel est votre empressement, (cet empressement) dont je me glorifie à votre avantage auprès des Macédoniens (en leur disant :) « L'Achaïe est prête depuis un an ! » Et ainsi votre zèle ■ excité le plus grand nombre (d'entre eux). ³ Mais j'ai néanmoins envoyé les (dits) frères, afin que le bien que j'ai à dire de vous (à tant d'égards) ne soit pas controuvé sur ce point, (c'est-à-dire) afin que vous soyez prêts, ainsi que je le disais, ⁴ de peur que, dans le cas où des Macédoniens viendraient avec moi et vous trouveraient non prêts, nous ne soyons — pour ne pas dire : vous ne soyez — couverts de confu-

¹ [Le mot ἀπόστολος est employé ici dans son sens étymologique et large de *légal*, *mandataire* (cf. Jn. XIII, 16 ; Phil. II, 25), et non pas dans son sens étroit et pour ainsi dire technique d'*apôtre*, lequel s'élargit du reste dans certains passages (par exemple Act. XIV, 14)].

sion en ce qui concerne cette assurance. ⁵ J'ai donc jugé nécessaire d'inviter les (dits) frères à nous précéder chez vous et à préparer à l'avance votre largesse, qui a été promise, afin que celle-ci, de cette façon, soit prête comme une (vraie) largesse, et non comme une manifestation d'avarice.

[Paul a vanté les Corinthiens auprès des Macédoniens ; qu'on se hâte donc de lui donner raison en achevant la collecte ! C'est pour cela qu'il envoie les délégués.]

v. 1. — L'apôtre semblait avoir achevé son sujet, et voici qu'il recommence ! Aussi a-t-on voulu voir (SEMLER) dans le ch. IX un morceau d'une autre lettre de Paul, intercalé ici. Mais le *γάρ*, ainsi que le *μέν* du v. 1, correspondent au *δέ* du v. 3, et cet ensemble de particules se relie étroitement à VIII, 24. — L'apôtre revient d'une manière très fine au même sujet (la collecte) en déclarant superflu d'en parler davantage. — Le *γάρ* pourrait motiver le *ἐνδεικνύμενοι* : « Je suis tranquille sur ce que vous ferez, car je sais que, quant à la collecte, il est superflu de vous la recommander... Mais (v. 3) je vous envoie néanmoins les frères pour en hâter l'exécution ». (Ainsi KLÖPPER.) Mais le *γάρ* peut aussi motiver la recommandation qui vient d'être faite des délégués dans VIII, 23 : « Je vous parle d'eux et vous engage à les bien recevoir, car, quant à la collecte elle-même, sans doute (*μέν*) il est superflu que je vous en écrive (davantage),... mais (*δέ*, v. 3.) quant à *eux*, il est bon que je vous explique bien le but de leur envoi ». (MEYER). Ce second sens me paraît meilleur. — *εἰς τοὺς ἀγίους* résume pour ainsi dire tous les motifs de la collecte, que Paul ne veut pas développer par écrit (*γράφειν*), mais qu'il avait certainement exposés de vive voix aux Corinthiens : les chrétiens de Jérusalem sont les *saints* par excellence, entre autres à cause de leur passé théocratique ; — l'Église de Jérusalem est pour les païens l'Église mère ; — ses besoins ; — la convention faite par Paul avec les apôtres de Jérusalem, et en vertu de laquelle il demeurerait libre dans son domaine, mais s'engageait à se souvenir des pauvres de Jérusalem.

Le v. 2 explique pourquoi Paul n'a pas besoin d'écrire

davantage sur la collecte. — Les mots *τὴν προθυμίαν ὑμῶν* renfermeraient, selon RÜCKERT, une assertion exagérée et que Paul sait être fausse ! Il faudrait des raisons plus graves pour attaquer le caractère moral de l'apôtre ; le mot *προθυμίαν* se justifie très bien : la collecte avait bien commencé l'année précédente, et Paul, qui avait vu l'empressement des Corinthiens, l'a vanté et le vante encore aux Macédoniens. — Pour l'accusatif *ἣν*, cf. VII, 14 : *εἰ τι... κεκαύχημαι*. — *ὑπὲρ ὑμῶν* : « en votre faveur, pour vous faire apprécier », [ou bien, simplement : « à votre sujet », *ὑπέρ* = *περί*, cf. VII, 14]. — Le présent *καυχῶμαι* devant *Μακεδόσιν* prouve que l'apôtre est encore en Macédoine au moment où il écrit. — *οὕτω* introduit le contenu du *καυχῶμαι* ; [on pourrait le rendre par la tournure : « en leur disant que ».] Paul s'est vanté et se vante encore auprès des Macédoniens auxquels il déclare : « L'Achaïe est prête depuis une année ! » Il le croyait en effet ! (voir plus haut). — *Ἀχαΐα*, non *ὑμεῖς* : l'apôtre reproduit ses propres paroles, telles qu'il les a adressées aux Macédoniens. — *καί* indique l'effet produit par cette déclaration : « et ainsi votre zèle » (ou : « le zèle venant de chez vous », si on lit *ὁ ἐξ ὑμῶν ζήλος*, avec D E F G K L au lieu de la leçon *τὸ ὑμῶν ζήλος* de *κ B*) « a agi sur eux pour les exciter. » — *τοὺς πλείονας* : de sorte qu'il n'y en a que *peu* qui n'aient pas été stimulés.

v. 3. — Paul indique le *but* de l'envoi des frères, d'abord négativement (3^a), puis positivement (3^b). — *ἐπεμψα* : aoriste épistolaire, comme VIII, 18. 22. — *τοὺς ἀδελφοὺς* : Tite et les deux autres délégués. — *τὸ καύχημα* a un sens très général : « tout le bien que j'ai à dire de vous » ; il ne s'agit pas encore spécialement de la collecte. Ce sens général est ensuite déterminé, restreint par les mots *ἐν τῷ μέρει τούτῳ* : « afin que les faits ne démentent pas mon *καύχημα* à votre sujet *sur ce point-là* (à savoir la collecte) ». — 3^b. Le second *ἵνα*, qui indique le but positif, est parallèle au premier ; il pourrait se rendre par : « c'est-à-dire que... » — *καθὼς ἔλεγον* (imparfait) : « comme je le disais (avant l'arrivée de Tite) ».

Le v. 4 ajoute le *motif* de l'envoi : « il faut hâter l'exécution de la collecte, de peur que, si des Macédoniens viennent

avec moi (à la suite de ceux qui me précèdent, cf. v. 5: *προέλθωσιν*) et qu'ils ne vous trouvent pas *prêts*, nous ne soyons — pour ne pas dire : vous ne soyez — couverts de confusion ». — *ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ* : « en ce qui concerne cette assurance, d'après laquelle j'ai dit que vous étiez prêts ». Le mot *ὑπόστασις*, qui peut signifier *base, supposition, substance*, etc. (voir les Dictionnaires) a presque toujours dans le N. T. le sens de *confiance, assurance* (cf. XI, 17; Hébr. XI, 1.) [qu'on trouve également dans les LXX et dans les écrivains profanes de l'époque hellénistique; voir des exemples dans LIETZ-MANN].

v. 5. — Mot final, conséquence du v. 4 (*οὕν*), sur cette mesure de l'envoi de délégués, qui pouvait sembler blessante pour les Corinthiens. — *παρακαλέσαι*, cf., pour ce qui concerne Tite, VIII, 6. 17. — *προέλθωσιν* : les délégués devanceront à Corinthe Paul et ses autres compagnons. Le *προ* est répété dans *προκαταρτίσωσιν* pour accentuer la nécessité que tout soit prêt *avant* l'arrivée de Paul; *προκαταρτίζειν* : « organiser, préparer à l'avance ». — *προεπηγγελμένην* : « promise à l'avance », soit par les Corinthiens à Paul, soit par Paul aux Églises de Macédoine. — *εὐλογία* se dit quelquefois des bienfaits, des bénédictions en *acte*, soit de Dieu (Éph. I, 3), soit, comme ici, de l'homme (à l'imitation de la bienfaisance divine) : une bénédiction sortant du donateur et enrichissant le destinataire. — *ταύτην ἐτοίμην εἶναι* est un infinitif de but devant lequel on pourrait sous-entendre *ὥστε* : « de sorte que celle-ci soit prête ». — *οὕτως* : « de cette façon, par cette manière de procéder ». — *ὡς εὐλογίαν, καὶ μὴ ὡς πλεονεξίαν* : « que votre bénédiction soit une vraie bénédiction, c'est-à-dire abondante, large, et non une manifestation d'avarice ». C'est vouloir avoir davantage (*πλεονεξία*, de *πλέον ἔχω*) que de donner moins. Le *ὡς πλεονεξίαν* de notre v. est synonyme du *φειδομένως* du v. 6.

Les derniers mots du v. 5 sont le thème du morceau suivant, le dernier de cette partie de l'épître.

5. IX, 6-15.

⁶ Or, voici : celui qui sème chichement, moissonnera aussi chichement, et celui qui sème avec largesse moisson-

nera aussi avec largesse. ⁷ Que chacun (donne) selon qu'il a résolu d'avance dans son cœur, non à regret ou par contrainte, car « Dieu aime celui qui donne gaîment ». ⁸ Or Dieu est puissant pour faire abonder toute grâce pour vous, afin qu'ayant en tout point toujours toute suffisance, vous abondiez en toute bonne œuvre, ⁹ selon qu'il est écrit : « Il a répandu, il ■ donné aux pauvres, sa justice demeure à toujours ». ¹⁰ Et celui qui fournit de la semence au semeur et du pain à manger, fournira et multipliera votre semence et augmentera les fruits de votre justice ; ¹¹ (vous serez) enrichis en tout pour une entière générosité capable de produire par notre intermédiaire des actions de grâces à Dieu. ¹² Car le service de cette oblation sacrée non seulement ■ pour effet de combler ce qui manque aux saints, mais encore surabonde par les actions de grâces à Dieu d'un grand nombre [ou : pour Dieu par les actions de grâces d'un grand nombre]. ¹³ Dans l'appréciation de ce service ils glorifient Dieu touchant la docilité de votre profession de foi à l'Évangile de Christ et la générosité de votre communion envers eux et envers tous, ¹⁴ et dans leurs prières pour vous, ils souhaitent ardemment de vous voir, en raison de la grâce surabondante de Dieu qui (repose) sur vous. ¹⁵ Grâces à Dieu pour son don ineffable !

Encouragement final à la collecte : bénédictions promises à celui qui donne largement et gaîment.

v. 6. — Paul relève d'abord l'idée de *quantité* : il faut donner abondamment. — Après τοῦτο, on peut sous-entendre : ἐστίν, ou : ἰστέον, ou : λέγω. Le δέ n'est pas restrictif, mais explicatif, progressif ; cf. Phil. III, 13 : ἐν δέ. Ou bien, on pourrait regarder τοῦτο δέ comme un accusatif absolu : « Mais en ce qui concerne cela »... — La phrase qui suit est une maxime proverbiale, figurée. — θερίσει : lors de la Parousie. — ἐπ' ἐδωλοῖς désigne la condition (ἐπὶ) dans laquelle les semailles ont lieu : « avec bénédictions », ou : « au milieu de bénédictions », c'est-à-dire : « en répandant autour de vous des « dons, des bienfaits. »

v. 7. — L'apôtre parle ensuite de la *qualité* du don, qui importe encore plus que la quantité. On pourrait, tout en don-

nant beaucoup, donner par contrainte; ce serait mal donner. — Le parfait *προήρηται* (x B C P Vulg.) doit sans doute être préféré au présent *προαιρείται* (E D K L, T. R.). Le *προ-* exprime l'idée de préférence. — Il faut sous-entendre après *ἐκάστος* un impératif, par exemple *διδότω*; voyez plus loin *δότην*. — *ἐκ λύπης*, *ἐξ ἀνάγκης* indiquent les dispositions d'où procède (*ἐκ*) souvent le don. *Λύπη*: la tristesse du sacrifice que l'on fait à regret; *ἀνάγκη*: la contrainte que subit celui qui n'ose pas refuser, [qui donne uniquement parce qu'il estime que son nom, son rang, sa position l'y oblige; cf. LIETZMANN]. — *ιλαρόν* a l'accent et s'oppose à *λύπη* et *ἀνάγκη*. Paul cite ici, librement, Prov. XXII, 8 d'après les LXX: *ἄνδρα ιλαρόν καὶ δότην εὐλογεῖ* (var.: *ἀγαπᾷ*) *ὁ θεός*. [Cette phrase du texte des LXX n'a pas d'équivalent dans le texte hébreu. — Les expressions *σπείρων* et *θερίσει* du v. 6 font peut-être déjà allusion au passage qui dans les LXX précède immédiatement les mots cités par l'apôtre, à savoir: *ὁ σπείρων φάρλα θερίσει κακά*].

Les v. 8 et ss. indiquent le motif qui doit encourager les Corinthiens à donner: ce sont les *bénédiction*s qui résulteront pour eux de ce fait.

Le v. 8 a pour but d'éloigner la crainte qui pourrait les troubler dans leur gaieté de cœur, à savoir celle de manquer! Qu'ils n'aient pas peur: plus ils donneront, plus Dieu leur multipliera les moyens de donner encore! — *δυνατεῖ* (T. R.: *δυνατός*) est en tête, avec l'accent: Dieu *peut* faire cela (v. 8. 9), et il le *fera* aussi (v. 10. 11). — *πᾶσαν χάριν* s'applique évidemment aux grâces, aux biens *temporels*, que Dieu multipliera aux Corinthiens, pour les mettre en état de donner. — *περισεῦσαι* a le sens transitif: « faire abonder » [cf. IV, 15; 1 Thess. III, 12; Eph. I, 8. En revanche, le *περισεύητε* qui suit a le sens intransitif, cf. VIII, 7; IX, 12 (LIETZMANN)]. — *αὐτάρκεια* est pris par MEYER dans le sens subjectif de « contentement ». Mais il ne s'agit pas ici de savoir se contenter de quelque chose; il s'agit d'avoir de quoi donner, de quoi suffire. Le sens est donc bien plutôt: « suffisance ». Cette pleine (*πᾶσαν*) suffisance, cette abondance doit avoir pour effet, pour résultat, pour terme (*εἰς*) « toute œuvre bonne », c'est-à-dire toute œuvre de charité; elle doit mettre

les Corinthiens en état de répondre à tout appel providentiel.
— Remarquez l'accumulation significative *ἐν παντί πάντοτε* *πᾶσαν* : « en tout point, toujours, toute espèce ». [cf. VIII, 7; IX, 11 (LIETZMANN)].

v. 9. — Citation du Ps. CXII, 9, textuellement d'après les LXX. L'auriste *ἐσκόρπισεν* indique l'acte sans cesse répété. Le verbe *σκορπίζειν* exprime la générosité qui distingue le *ἰλαρός δότης* (v. 7) ; cf. BENDEL : *spargere plena manu*. — *δικαιοσύνη* ne signifie pas *bienfaisance* (dans d'autres passages les LXX traduisent souvent *ἡμεῖς* par *ἐλεημοσύνη*), mais désigne la *fidélité*, la *droiture morale*, qui s'exprime aussi, entre autres, par la bienfaisance. La foi chrétienne sincère engendre la charité. [Dans le psaume, le sens de « justice » semble devoir être préféré à celui de « bienfaisance » ; aussi les LXX ont-ils rendu *ἡμεῖς* par *δικαιοσύνη*. Mais on peut se demander si Paul n'a pas donné à ce mot *δικαιοσύνη* le sens d'*aumône* (LIETZMANN). La réponse sera différente selon qu'on admettra, avec LIETZMANN, que Paul applique le mot du psaume aux *lecteurs*, ou, avec BOUSSET, qu'il le rapporte à *Dieu*]. — *μένει* ne se rapporte pas à la *récompense* éternelle que reçoit la justice, mais à cette justice elle-même, c'est-à-dire à l'amour chrétien, dont l'action se renouvelle incessamment (à mesure que Dieu lui en fournit les moyens). — *εἰς τὸν αἰῶνα* : jusqu'à la Parousie et même au delà, puisque cet amour « ne périt jamais » (1 Cor. XIII, 8) ; cf. Jn. VI, 27 : *τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον*.

v. 10. — Il faut préférer les futurs *χορηγήσει*, etc. (⌘ B C D P It. Vulg.) aux optatifs aoristes (*χορηγήσαι*, etc.) du T. R. (d'après E G K L). L'apôtre fait une promesse, non un vœu. Le futur se rattache très bien à *εἰς τὸν αἰῶνα*.

10^a est une allusion évidente à Es. LV, 10 (LXX) : *καὶ δῶ σπέρμα τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν*.

[10^b renferme peut-être un écho de Os. X, 12 (LXX) : *σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην... ἕως τοῦ ἔλθειν γενήματα δικαιοσύνης ἡμῖν*.]

Paul reste dans l'image qui a déjà été employée aux v. 6 et 9 et il s'en sert pour constater que Dieu donne deux choses : la *semence*, qui permet de semer de nouveau, et le *pain*, qui fournit à l'homme sa nourriture (*βρῶσις* désigne

proprement l'acte de manger; la nourriture se dit *βρῶμα*). [Partant de ce fait d'expérience générale dans le domaine de l'agriculture et de l'alimentation, l'apôtre promet aux Corinthiens que Dieu leur donnera de même :] 1. de quoi semer, de quoi accomplir les œuvres de charité qui leur incombent (*τὸν σπόρον ὑμῶν*, correspondant à *σπέρμα τῷ σπείροντι* de 10^a). Ce sont là les semailles ! Et ainsi : 2. Dieu augmentera les fruits qui naîtront de la *δικαιοσύνη*, de la fidélité chrétienne des lecteurs (*γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν*, correspondant à *ἄρτον εἰς βρῶσιν* de 10^a, c'est-à-dire au pain nourricier qui est le fruit du travail du laboureur). En résumé : Dieu multipliera aux Corinthiens et les *ressources* pour faire le bien et les *bienfaits* qui en découleront. — Il faut évidemment lier *χορηγήσει* à ce qui suit et ne pas donner pour complément direct à ce verbe le *ἄρτον εἰς βρῶσιν* qui précède. Les deux verbes *χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ* signifient : « Dieu donnera (fournira), et même toujours plus abondamment. » — *γένημα* [de *γενένημαι*, parfait de *γίγνομαι*] se dit, dans le grec postérieur, des fruits, des produits végétaux (cf. Matth. XXVI, 29). Ce mot doit être distingué de *γέννημα* [qui vient de *γεννάω* et signifie « descendance »]. Le T. R. lit *γεννήματα*.

v. 11. — *ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι* indique la manière dont se fera ce qui est promis dans 10^b. Ce participe *πλουτιζόμενοι* ne continue pas le v. 8, comme si les v. 9 et 10 étaient une parenthèse (ceci est inadmissible, vu le nouveau commencement de phrase au v. 10). Il y a anacoluthé, construction *ad sensum*; le nominatif *πλουτιζόμενοι* se rapporte à l'idée de *ἡμεῖς* renfermée dans le *ὑμῶν* du v. 10. Ce *ἡμεῖς* est le sujet logique, qui doit accomplir les œuvres de justice. [LIETZMANN note avec raison la fréquence du nominatif absolu dans nos chapitres; cf. VIII, 19. 20. 24; IX, 13; et plus loin : X, 4. 5. 15; XI, 6.] — *εἰς πᾶσαν ἀπλότητα* indique le but de l'enrichissement : « en vue de toute générosité », c'est-à-dire pour pouvoir répondre à toute espèce d'appels. Pour *ἀπλότης*, cf. VIII, 2. — *ἥτις, quæ* : « laquelle est capable de produire ». Ces derniers mots servent de transition à l'idée des fruits *spirituels* de la bienfaisance (v. 12. ss). — *δι' ἡμῶν*, cf. le *διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν*, VIII, 19. 20. C'est le cas main-

tenant : Paul et ses aides sont les intermédiaires du don et par conséquent les *agents* de l'action de grâces qui va monter vers Dieu (les mots $\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ se lient le plus naturellement à $\epsilon\tilde{\upsilon}\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu$). Naturellement aussi, ceux qui rendent grâces sont ceux qui reçoivent le bienfait.

v. 12-15. — Les fruits *spirituels* de la collecte.

v. 12. — Le $\delta\tilde{\omega}\tau\iota$ introduit une explication de 11^b. — $\eta\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \lambda\epsilon\iota\tau\upsilon\rho\omicron\rho\gamma\iota\alpha\varsigma$: « le service que vous accomplirez par cette œuvre de *λειτουργία* » ; le génitif est celui de l'apposition. Le mot *λειτουργία* désigne un service public et surtout un service religieux ; il se dit du sacerdoce dans l'Ancienne Alliance. L'assistance (*διακονία*) est ainsi présentée comme un *sacrifice*, un acte *religieux*. Cela relève la *dignité* de ce service. [BACHMANN voit la même intention dans l'emploi du mot *λειτουργία*. LIETZMANN la conteste.] — $\omicron\tilde{\upsilon}\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\omicron\ldots\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ldots$: il y a non seulement un déficit comblé, mais un boni réalisé, un excédant (*περισσεύουσα*). — La forme analytique (*ἐστιν* avec le participe) sert à exprimer non seulement ce que cette bienfaisance *opère* (*προσαναπληροῦσα*) mais aussi ce qu'elle *est* : elle est « surabondante » (*περισσεύουσα*) en fruits spirituels ; elle déborde et jaillit par (*διὰ*) une surabondante action de grâces. — *πολλῶν* est complément plutôt qu'attribut de *εὐχαριστιῶν* (voyez la suite). — [$\tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ dépend-il de *περισσεύουσα* ou de *εὐχαριστιῶν* ? L'auteur ne se prononce pas sur ce point. LIETZMANN adopte la première construction : il ne s'agit pas seulement d'une prestation envers les pauvres (12^a), mais aussi envers Dieu (12^b) ; cf. BACHMANN, dans sa traduction].

Le v. 13 donne l'explication du *περισσεύουσα*. Il ne faut pas le rattacher au v. 11, en faisant du v. 12 une parenthèse. Il y a de nouveau anacoluthie et participe au nominatif absolu (cf. v. 11) : *δοξάζοντες* se rapporte aux *πολλοὶ εὐχαριστοῦντες*, dont l'idée se trouve dans *πολλῶν*, complément déterminatif de *εὐχαριστιῶν* (voir à v. 12). Paul continue, au v. 13, comme s'il avait dit au v. 12 : « en ce que beaucoup rendent grâce à Dieu ». — *διὰ τῆς δοκιμῆς...* : « étant amenés, par le moyen de la constatation, de la démonstration de cette bienfaisance, à glorifier... » [*διὰ* indique non la manifestation, mais l'occasion de la louange :] le *δοξάζειν* est *provoqué*.

par là ! — *ἐπὶ* introduit deux motifs du *δοξάζειν*. Tandis que *διὰ* indiquait simplement l'occasion qui provoque le *δοξάζειν*, *ἐπὶ* désigne la raison plus profonde, les motifs. — 1^{er} motif : *ἐπὶ τῇ ὑποταγῇ... τοῦ Χριστοῦ* : « à cause de votre docilité à confesser l'Évangile de Christ ». *Ὁμολογία*, « confession, profession de foi » (cf. 1 Tim. VI, 12. s.). [Pour la construction *ὁμολογία εἰς τὸ εὐαγγέλιον*, cf. Justin, *Dial.*, ch. XLVII, 4 : *τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ ὁμολογίαν*]. — 2^{me} motif : *καὶ ἀπλότῃτι τῆς κοινωνίας...* : « et à cause de la générosité de votre communion envers eux et envers tous ». Les chrétiens d'origine juive qui reçoivent le bienfait des païens penseront bien que ce que les Corinthiens font pour eux (*εἰς αὐτούς*), ils le font aussi volontiers pour tous (*καὶ εἰς πάντας*). — Remarquez l'emploi judicieux des prépositions : *διὰ* (le moyen, l'occasion), *ἐπὶ* (la cause), *εἰς* (le terme).

v. 14. — Le datif *δεήσει* pourrait être relié, comme les deux précédents (*τῇ ὑποταγῇ* et *ἀπλότῃτι*) à *δοξάζοντες ἐπὶ*. Mais *ἐπὶ αὐτῶν δεήσει* ne pourrait signifier que : « à l'occasion de leur prière », ou : « dans leur prière ». *Ἐπὶ* aurait donc un autre sens avec ce troisième substantif qu'avec les deux précédents. Aussi est-il préférable de rapporter *δεήσει* à ce qui suit et de joindre *αὐτῶν* à *ἐπιποθούντων* ; on obtient ainsi un génitif absolu [qui, comme le remarque LIETZMANN, succède au nominatif absolu du v. 13 (*δοξάζοντες*), sans que le sujet change ¹]. — *καὶ αὐτῶν* : « eux aussi, eux-mêmes, par la prière qu'ils font pour vous (s B G ont : *ὕπερ ἡμῶν*), souhaitant ardemment de vous voir, ou : de vous posséder » (cf. *ἐπιπόθησις*, VII, 7. 11). — *διὰ τὴν... χάριν...* : « en raison de cette grâce extraordinaire de Dieu qui repose et reposera de plus en plus sur vous (voir v. 8. ss.), et dont eux, les saints de Jérusalem, recevront la preuve palpable ».

— Ce v. 14 relève un beau résultat de la libéralité des Corinthiens. L'Église judéo-chrétienne tendant maintenant les bras vers le monde des Gentils où elle voit abonder la grâce et fleurir la charité, — quel effet admirable du « vil métal », manié par l'*ἀγάπη* chrétienne ! Une action de grâces remon-

¹ [Tandis qu'il y a changement de sujet entre les nominatifs absolus des v. 11 et 13.]

tant jusqu'à Dieu (v. 12 fin et 13), et le rapprochement, l'union des deux parties de l'Église (v. 14), voilà assurément de beaux fruits, de vrais *γενήματα τῆς δικαιοσύνης* (v. 10) !

v. 15. — A cette pensée, Paul ne peut retenir un cri d'action de grâces. Si un cri semblable s'échappait du cœur des lecteurs, il ferait, mieux que tout le reste, abonder la collecte ! — Le *δέ* du T. R., qu'on trouve dans E K L P Syr. Copt., doit être retranché, d'après *κ B C D F G It. Vulg.* — *ἐπί* indique la cause de la *χάρις*. — *ἀνεκδιήγητος* : « impossible à décrire entièrement » (*ἐκ*), « inénarrable ». — *αὐτοῦ δωρεᾶ* ne désigne pas la *collecte* actuelle, mais l'œuvre de Dieu dans le monde (chap. V), le don du *salut* par lequel il unit les hommes sur la terre et la terre avec le ciel. C'est là la *δωρεὰ κατ' ἐξοχήν*, cf. VIII, 9. Ce don est l'effet et la manifestation de la *χάρις* [divine, à laquelle répond la *χάρις* de l'apôtre]. Le *αὐτοῦ* oppose ce don aux dons humains. Ceux-ci peuvent être comptés, appréciés, décrits, celui de Dieu jamais !

TROISIÈME PARTIE

PAUL ET SES ADVERSAIRES

Chap. X, 1 à XIII, 10.

Le chap. X débute brusquement, sans liaison avec ce qui précède. Le ton est très différent de celui des chap. I-VII. Tandis que la première partie de l'épître présente le conflit entre Paul et les Corinthiens comme apaisé (voir II, 1-11), ce conflit semble ici être encore dans sa phase aiguë. On en a conclu que les chap. X-XIII sont antérieurs aux chap. I-IX. (Voyez *Introd.* § 3, 2). Mais ces raisons ne sont pas péremptoires. Les traces prétendues d'antériorité, par rapport à chap. I-VII, ne sont pas probantes. Divers indices de la première partie montrent que le conflit était apaisé seulement en partie. Dans ce qui suit, ce sont des *τινές*, non l'Église, qui s'opposent à Paul. Il restait un groupe, composé d'étrangers,

judaisants avant tout, qui résistait. Il fallait en finir avec lui, pour que le prochain séjour de Paul pût être un séjour de paix et de joie. Donc il y avait encore quelque chose à faire dans cette intention. Il s'agissait de préparer l'*avenir* (chap. X-XIII), après avoir parlé du *passé* (chap. I-VII) et du *présent* (chap. VIII-IX). La collecte y était d'ailleurs intéressée.

Premier morceau : Polémique directe.

Ch. X.

1. X. 1-6.

¹ Au reste personnellement moi Paul je vous exhorte par la douceur et la débonnairété de Christ, moi qui en face (prétend-on) suis humble chez vous, tandis que absent je suis plein de fermeté à votre égard ; — ² je (vous) prie que je n'aie pas, une fois présent, à m'affermir dans l'assurance dont je compte m'enhardir contre ceux, quels qu'ils soient, qui se persuadent que nous marchons selon la chair. ³ Car tout en marchant (vivant) dans la chair, nous ne combattons pas selon la chair, ⁴ car les armes de notre guerre ne sont pas charnelles, mais puissantes devant Dieu pour renverser les forteresses. (C'est par elles que) nous renversons les raisonnements (des adversaires) ⁵ et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et (que) nous amenons captive toute pensée à l'obéissance de Christ. ⁶ Et nous sommes en mesure de punir toute désobéissance, quand votre obéissance sera devenue parfaite.

Paul voudrait, dans son prochain séjour, n'avoir pas à se départir de l'esprit de *douceur* ni à user des *armes* de la sévérité que son apostolat lui confère.

v. 1. — Le *δέ* est progressif : « Pour achever ce que j'ai à vous dire ». — *αὐτὸς ἐγώ* oppose la personne de Paul à celles de ses collaborateurs (Timothée, Tite, etc.). RÜCKERT et d'autres pensent que, dès ici, Paul écrit *lui-même*. Mais il y aurait un *τις ἐμὴ χειρὶς*, cf. 1 Cor. XVI, 21 ; Col. IV, 18. Selon EWALD, Paul aurait pris ici lui-même la plume avec

l'intention d'ajouter quelques mots seulement, et il se serait laissé ensuite entraîner à écrire toute cette troisième partie de l'épître ! MEYER voit dans ce *αὐτὸς ἐγώ* l'expression d'un sentiment de fierté que Paul éprouverait à la pensée de son apostolat. Mais ce serait peu conforme à la *πραῦτης* dont il prétend s'inspirer. HOFMANN veut que le *αὐτὸς ἐγώ* oppose Paul aux trois délégués du chap. IX ; le *παρακαλῶ* de X, 1 et la suite se rapporteraient encore à la collecte. Mais non ; le sujet de la collecte est clos avec IX, 15.

Selon nous, Paul veut marquer par les mots *αὐτὸς ἐγώ* que ce qui lui reste à traiter avec l'Eglise le concerne, *lui* spécialement, personnellement : « C'est *moi*, *moi seul* qui parle maintenant ; c'est de *vous* et *moi* qu'il s'agit ; à nous deux ! » Cette forme isole sa personne ; cf. Rom. IX, 3 ; VII, 25 (par rapport à Israël et à Christ). Il en est de même ici. — *παρακαλῶ* est pris absolument : le contenu en sera indiqué au v. 2 (*δέομαι* etc.). Ce *παρακαλῶ* sans complément commande l'attention pour la *παρακλήσις* qui va venir ; il insiste sur l'*acte*, mais n'indique pas encore le contenu de l'exhortation, bien qu'il renferme *in nuce* les ch. X-XIII. — *διὰ* introduit le grand mobile qui doit pousser les Corinthiens à obéir aux exhortations de l'apôtre : la douceur, la débonnairété que Christ a montrée dans sa vie et qu'il inspire encore maintenant ; cf. Rom. XII, 1 ; Phil. II, 1. ss., et, pour cette *πραῦτης*, Matt. XI, 29. 30. Il y a une nuance entre les mots *πραῦτης* et *ἐπιεικεία* : le premier désigne plutôt la disposition intérieure, le second la manifestation dans les rapports avec autrui (disposition à céder, au lieu de tenir strictement à son droit). — Par le *δς*, « moi qui », Paul reprend les propres paroles de ses adversaires, qui lui étaient revenues. — Pour *ἀπὼν θαρσῶ*, voir v. 9. 10.

v. 2. — Le *δέ* est adversatif : « Mais, je vous en prie, ne me forcez pas à... » Le *δέομαι* reprend le *παρακαλῶ* avec une nuance de tendresse (douceur de Christ) en plus. Il a pour complément sous-entendu un *ὅμῶν* à tirer du *ὅμῃς* du v. 1. — *τὸ μὴ θαρρῆσαι* : « que je ne déploie pas mon énergie ». CHRYSOST. complète en ajoutant *μὴ μὲ ἀναγκάσητε*. — Le *παρών* a l'accent, en opposition à *ἀπὼν* (v. 1). Pour ce nominatif avec un infinitif, voir BLASS § 72, 1. — *τῇ πεποι-*

θήσει : « en vertu de l'assurance ». — λογίζομαι et λογιζόμε-
 νους se répondent : le second désigne le *calcul* des adversai-
 res qui spéculaient sur la prétendue lâcheté de l'apôtre en
 disant : « Il n'osera pas ! » Le premier se rapporte aux *plans*
 de Paul, qui, lui aussi, médite un projet, et ne reculera pas
 devant l'exécution ! Λογίζομαι a le sens moyen (« penser.
 projeter ») et non le sens passif (« être tenu pour ») ; celui-ci
 nécessiterait un ἀπὼν accompagnant le verbe. — τολμῆσαι :
 voir XI, 21. — ἐπὶ signifie ici « contre » et se lie évidemment à
 τολμῆσαι, non à θαρρῆσαι (comme le veulent ceux qui don-
 nent le sens passif à λογίζομαι). — κατὰ σάρκα περιπατοῦν-
 τας (cf. Rom. VIII, 4) [désigne « une conduite dirigée par
 des motifs qui n'ont rien d'idéal, rien de chrétien », LIETZ-
 MANN] ; on accusait Paul d'user de moyens terrestres, autres
 que ceux du πνεῦμα (mensonges, ruses, flatteries, etc.) et de
 ne pas se contenter de la parole de la vérité accompagnée
 de la puissance de l'Esprit. Le mot σάρξ, ici, exprime
 moins l'idée de faiblesse que celle d'une activité égoïste
 et habile, contraire à la volonté de Dieu. Cf. CHRYSOST. :
 διέβαλλον γὰρ αὐτὸν ὡς ὑποκριτὴν, ὡς πονηρόν, ὡς ἀλάζονα.

v. 3. — D'après MEYER le γάρ motiverait le δέομαι du v.
 précédent. Nous admettons, plus simplement, que ce γάρ
 porte sur la fin du v. 2 : λογιζομένους... ὡς κατὰ σάρκα πε-
 ριπατοῦντας : les adversaires comptent sur la lâcheté de la
 σάρξ chez l'apôtre ; ils se trompent, *car* Paul n'obéit pas aux
 inspirations de la σάρξ, et ainsi rien — aucune considération
 d'intérêt ou de gloire — ne l'arrêtera ; il dira la vérité, il in-
 terviendra, il agira sans aucune crainte humaine. — Dans
 ἐν σαρκί et son opposé κατὰ σάρκα, le sens de σάρξ doit
 être le même. Ἐν σαρκί ne peut donc désigner purement et
 simplement la vie physique. Dans les deux membres de
 phrase, σάρξ renferme une notion morale : c'est la *chair de*
péché, la vie physique telle que le péché l'a faite et qu'elle lui
 sert d'instrument. Nous vivons encore dans ce milieu, dans
 ce monde corrompu qui est celui de la chair corrompue et
 mortelle (cf. Gal. II, 20 : ἐν σαρκί), mais nous ne lui obéis-
 sons pas ; la chair n'est plus la maîtresse, nous la dominons !
 Cf. ce qui est dit de Christ dans Rom. VIII, 3 : ἐν ὁμοιώματι
 σαρκὸς ἁμαρτίας. [LIETZMANN pense que ἐν σαρκί a le sens

neutre qui est, selon lui, celui de *σάρξ* dans Gal. II, 20; Phil. I, 22, tandis que *κατὰ σάρκα* exprime l'idée de « pécheur ». — *στρατευόμεθα* : tout le ministère apostolique est un train de guerre [cf. VI, 7 ; 1 Tim. I, 18].

Le v. 4 donne la preuve (*γάρ*) de l'assertion du v. 3 (*οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα*). Cette preuve repose sur l'idée toute naturelle que, si la guerre soutenue était *κατὰ σάρκα*, les *ὅπλα* le seraient aussi. — *σαρκικά* : « dont le principe, l'inspiration est la *σάρξ* ». Cf. la *σοφία σαρκική*, I, 12. — *ἀλλὰ δυνατὰ τῷ θεῷ* : la contre-partie naturelle de *σαρκικά* serait *πνευματικά*. Mais cela va presque un peu trop sans dire, et comme à l'idée de *σαρκικά* se rattache très naturellement celle de faiblesse, Paul caractérise ses armes, en opposition aux charnelles, comme étant *δυνατὰ τῷ θεῷ*, ce qui implique leur nature pneumatique. Ces armes sont : la parole de vérité, la prière, le souffle puissant de l'Esprit pour convertir et, au besoin, pour châtier (cf. par exemple le cas d'Élymas, Act. XIII, 8-12). Comparez la panoplie de Éph. VI, 14. ss. — *τῷ θεῷ* ne signifie pas : « au jugement de Dieu » (il faudrait *παρά*), ni : « pour la cause de Dieu » (*ὑπέρ*), mais : « par rapport à Dieu », qui leur donne leur puissance, qui agit par le moyen de ces armes-là. — *πρός καθαίρεσιν ὀχυρωμάτων* : « pour tirer en bas, renverser les forteresses ». Le *πρός* (ou *εἰς*) dépend de *δυνατὰ* et indique à *quoi* ces armes sont bonnes. *Ὀχυρώματα* (cf. *ὄχυρός τόπος*, *ὄχυρά πόλις*) figure tout ce qui résiste à l'Évangile, aussi bien chez les Juifs que chez les païens. Quant à *καθαίρεσιν*, cf. le *καταισχύρουν* et le *καταργεῖν* de 1 Cor. I, 27. 28. — *καθαιροῦντες*¹ : anacoluthie et construction *ad sensum*, comme déjà IX, 11. 13. Le participe se lie à un *ἡμεῖς*, sujet logique du v. 4 (renfermé dans le *ἡμῶν*) : « Nous qui faisons usage de ces armes-là, nous le faisons en détruisant... » — *λογισμούς* : les plans, les desseins de l'ennemi (cf. v. 2). [LIETZMANN entend : « les sophismes », les subtilités de raisonnement.]

v. 5. — Ces *λογισμοί* sont le fruit de l'orgueil qui résiste à Dieu ; de là l'idée de *ὑψωμα* qui, dans l'image, désigne les

¹ [On fait ordinairement commencer ici le v. 5. L'auteur suit NESTLE, qui étend le v. 4 jusqu'à *καθαιροῦντες*.]

tours, les fortifications, etc., dont l'ennemi se sert (= *ὁχύρωμα*). — *κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ* : « contre la connaissance seule véritable, seule adéquate, que l'on a de Dieu en Jésus-Christ », et par conséquent : contre la diffusion de l'Évangile. — *αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα* : « faisant prisonniers de guerre, une fois les moyens de défense (*ὁχύρωματα, ὕψωμα*) de l'ennemi détruits, tout produit, toute activité de la pensée humaine, c'est-à-dire les plans, les desseins des adversaires ». — Cette prise de possession asservit pour affranchir, car elle a pour but et pour effet de soumettre à Christ. C'est ce qu'indiquent les mots *εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ*, qui dépendent de *αἰχμαλωτίζοντες*. Le *εἰς*, au lieu du datif, fait ressortir l'idée que la docilité à Christ est la sphère de vie morale *dans* laquelle Paul introduit les esprits qu'il soumet : il les fait prisonniers pour les mettre dans l'obéissance à Christ. Le sens de *contre*, pour *εἰς*, est inadmissible ; il faudrait *κατά* [avec le génitif]. Et le v. 6 prouve que l'obéissance de tous à Christ est bien le *but* de l'activité de l'apôtre, donc le terme du *αἰχμαλωτίζειν*. Cette obéissance est celle de la foi, cette victoire a lieu par la conversion.

v. 6. — Mais tout le monde ne se laisse pas amener à l'obéissance ; il y a des exceptions, il y a des adversaires qui ne se plient pas devant le vainqueur, mais qui pratiquent la rébellion (*παρακοή*). (Ces *παρακούοντες* sont évidemment des *ennemis*, non des *sujets* devenus infidèles, comme le veut Hofmann). Eh bien ! pour ceux-là, Paul est tout prêt (*ἐν ἐτοιμῳ ἔχειν* = *in promptu habere*, « avoir à sa disposition ce qu'il faut pour... ») à les punir, s'il le faut (*ἐκδικῆσαι* : « tirer vengeance, punir »). Toute l'armée ennemie doit subir le joug de Christ ; et si elle ne le fait pas volontairement, l'apôtre se servira d'autres armes. Ces armes de réserve, c'est le châtiment ! — Par les mots *ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή*, Paul a bien soin de distinguer entre les adversaires et la grande partie de l'Église de Corinthe (*ὁμῆς*) qui pratique l'obéissance, sinon déjà à la perfection, au moins en y tendant (cf. *ἀπὸ μέρους*, I, 13. ss. ; *ὅπο τῶν πλειόνων*, II, 6). Quand cette recherche de l'obéissance sera arrivée à son terme, c'est-à-dire à la parfaite *ὑπακοή*, alors

aura lieu le châtement des réfractaires, la *ἐκδικησις*; mais pas avant, parce que la patience de Dieu attend, afin d'en amener le plus grand nombre à la soumission. L'Église tout entière doit être purifiée; quand ce travail sera achevé, les adversaires obstinés seront entièrement isolés, et alors on pourra punir, c'est-à-dire les exclure.

2. X, 7-11.

⁷ Regardez-vous à l'apparence? Si quelqu'un se flatte pour soi-même d'être à Christ, qu'il se persuade également lui-même que tout comme lui est à Christ, ainsi nous aussi de même. ⁸ Car si même je me glorifie un peu beaucoup au sujet du pouvoir que le Seigneur nous a donné pour votre édification et non pour votre destruction, je n'en aurai pas de confusion, ⁹ afin que je ne paraisse pas vouloir vous effrayer par mes lettres. ¹⁰ Attendu que ses lettres, dit-on, sont à la vérité graves et fortes, mais sa présence corporelle est faible et sa parole méprisable. ¹¹ Que celui qui parle de la sorte considère ceci: tels que nous sommes en paroles, par nos lettres, de loin, tels aussi (nous sommes) de près, en actes.

L'apôtre ne se livre pas à une vaine jactance, comme on le lui reproche, mais les *ἔργα* sont chez lui à la hauteur des paroles.

v. 7. — Le *βλέπετε* peut être pris affirmativement, impérativement ou interrogativement. — 1^o Le sens *affirmatif* contient l'idée d'un reproche: « Vous regardez aux choses extérieures, vous vous achoppez à mon apparence chétive, vous vous laissez séduire par ceux qui se targuent d'avantages extérieurs et même de relations personnelles avec Christ, par ceux qui prétendent être les seuls vrais serviteurs de Christ. Sachez que si... ». L'apôtre condamnerait l'erreur de qui juge selon l'apparence. — 2^o Sens *impératif*: « Regardez aux choses qui tombent sous les sens! Il est pourtant évident que je suis chrétien, puisque... » [Ce sens impératif est admis par BOUSSET, LIETZMANN, BACHMANN]. — 3^o Sens *interrogatif* (LUTHER, BENDEL, OSIANDER, KLÖPPER).

Ce sens, un peu ironique, est certainement le meilleur ; il est le plus fin, le plus vif et le plus naturel dans ce contexte ému ; il renferme d'ailleurs un reproche indirect : « Regardez-vous à l'apparence ? Jugez-vous d'après ce qui tombe sous les yeux ? » (On a trouvé l'apôtre *faible* à Corinthe). Réponse : « A cela j'oppose ceci : Si quelqu'un... » — *εἴ τις πέποιθεν ἐαντῷ*... fait allusion aux prétentions des *οἱ τοῦ Χριστοῦ* dont Paul parle dans 1 Cor. I, 12 [voir à ce sujet LIETZMANN]. — D E F G It. ajoutent *δοῦλος* après *Χριστοῦ*, [mais l'expression *Χριστοῦ εἶναι* est familière à Paul (cf. 1 Cor. III, 23 ; XV, 23 ; Gal. III, 29) et signifie « appartenir à Christ », LIETZMANN]. — *Τοῦτο λογιζέσθω πάλιν* : le *πάλιν* se justifie soit par la relation de *ἐαντῷ* à *ἐφ' ἐαντοῦ*, soit par celle de *πέποιθεν* à *λογιζέσθω*. MEYER se prononce pour la première relation : « Il se confie en lui-même ; qu'il considère aussi par lui-même ». La seconde nous paraît préférable ; le *πάλιν* porte sur la similitude d'idées du *πέποιθεν* et du *λογιζέσθω* : « Il fait ce raisonnement (il a cette confiance) pour [ce qui le concerne] lui-même ; qu'il fasse aussi, en lui-même, ce raisonnement pour moi, à mon sujet. La chose est aussi évidente dans mon cas que dans le sien ! » Au lieu du *ἐφ' ἐαντοῦ* de Σ B L (cf. Vulg. It. : *apud se*), le T. R. lit, d'après C D E F G K P : *ἄφ' ἐαντοῦ*. Mais cette leçon, plus courante, est probablement une correction due au fait qu'on n'aura pas compris le *ἐφ' ἐαντοῦ*. Ce dernier signifie : « pour soi, à part soi, en se recueillant en soi-même », tandis que *ἄφ' ἐαντοῦ* aurait le sens : « *proprio motu* », et voudrait dire : « Il devrait avoir vu cela de lui-même, sans qu'on le lui rappelle. » — Le *Χριστοῦ* qu'on trouve dans le T. R. à la fin du verset doit être retranché ; il manque dans Σ B C D F G P It. Vulg. Syr — Traduction : « Si quelqu'un prétend [a pour lui-même la confiance d'] être de Christ, qu'il juge de nouveau en lui-même ceci : que, comme lui appartient à Christ, nous aussi lui appartenons ! » Paul est « de Christ », lui aussi, tout autant qu'eux !

Le v. 8 donne la *preuve* (par *a fortiori*) du *οὕτως καὶ ἡμεῖς* : « Que si même j'affirme de moi quelque chose de plus que le simple *Χριστοῦ εἶναι*, je ne serai pas confondu ». Ce *περισσότερόν τι*, c'est l'autorité apostolique (*ἐξουσία*), dont

Paul est revêtu, mais dont il a fait abstraction dans les versets précédents. — *εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθάρεισιν ὑμῶν* : Paul *peut* détruire (v. 4), mais tel n'est pas son *but*. Le but qu'il vise, c'est de *bâtir*, et chacun a pu voir à Corinthe *comment il bâtit* (1 Cor. III, 9. ss.), quelle est sa puissance pour l'*οἰκοδομή* de l'Église. Ce n'est pas à Corinthe qu'on peut lui contester cela ! Le *οὐκ εἰς καθάρεισιν* fait allusion soit aux adversaires, qui divisent et détruisent l'Église fondée par Paul (le temple de Dieu, 1 Cor. III, 17), soit au déploiement de sévérité de Paul lui-même envers l'Église (1 Cor. V) ; dans ce dernier cas, l'apôtre veut dire qu'en usant d'une telle sévérité il n'a pas eu pour but de détruire, mais de sauver, de bâtir.

v. 9. — Le *ἴνα* ne commence pas une nouvelle phrase ; il n'introduit pas une proposition subordonnée qui dépendrait du v. 11, le v. 10 étant une parenthèse (c'est ainsi qu'entendent CHRYSOSTOME, la Vulg., qui lit un *δέ* après *ἴνα*, et plusieurs autres) ; mais *ἴνα* se relie tout naturellement au v. 8 : « Si je vais jusqu'à me vanter..., je ne serai pas confondu, afin qu'on voie bien (v. 9) que ce ne sont pas de simples paroles par lesquelles je cherche à vous terrifier, mais une réalité. » — *ὥς ἄν, tanquam, quasi* (équivalent du *ὥσπερ ἄν* des classiques, analogue pour le sens à *ὥς εἰ, ὥσπερ εἰ*) atténue ce qu'il y a d'humiliant pour les lecteurs dans l'idée de *ἐκφοβεῖν ὑμᾶς* : « que je ne paraisse pas vouloir *comme vous effrayer* (*tanquam terrere vos*, Vulg.), ou : *comme voulant vous effrayer* ». — Le lien avec le v. 10 est dans l'idée sous-entendue : « comme on m'en accuse ». — *διὰ τῶν ἐπιστολῶν* : l'article désigne les lettres, bien connues des Corinthiens, que Paul leur a écrites. MEYER reconnaît lui-même que cette tournure suppose plus d'une lettre antérieure à notre épître. Ce *τῶν ἐπιστολῶν* est favorable à l'idée d'une lettre perdue entre 1 et 2 Corinthiens.

v. 10. — *φησὶν* est impersonnel. On pourrait aussi suppléer un *τις*, ou un sujet comme le *ὁ ἐρχόμενος* de XI, 4 ou le *ὁ ταράσσων* de Gal. V, 10. B lit la troisième pers. du plur. *φασὶν* (cf. Vulg. Syr. : *inquiunt*) ; [voir BLASS § 30, 4.] — *βαρεῖαι* se rapporte à la sévérité, à la menaçante gravité du *contenu* de ces lettres, qui commande le respect (antithèse :

ἐξουθενημένος, « tenu pour rien, méprisé ») ; *ισχυραί* caractérise la fermeté, la violence du *ton* (antithèse : ἀσθενής, « sans force, sans vigueur »). Ainsi : [de loin, par écrit, l'apôtre est sévère et le prend de haut, mais] quand il est là, son apparence et sa parole font peu d'impression et n'inspirent pas de respect. Cf. 1 Cor. II. 3. 4. Il ne faut pas voir dans ce reproche [et en particulier dans l'adjectif ἀσθενής] une allusion à une maladie ou à la petite taille de l'apôtre (cf. Act. XIV, 12) ; l'idée est simplement que soit dans sa personne, soit dans ses discours, il n'y a rien qui impose : son apparence est chétive, c'est celle d'un ouvrier qui gagne sa vie ; et quant à sa parole, elle n'a pas d'éloquence, elle ne connaît pas les formes de la rhétorique, [elle est celle d'un ιδιώτης, XI, 6 ; cf. 1 Cor. II, 1-4.]

v. 11. — « Celui qui juge ainsi (ὁ τοιοῦτος), je lui donne ceci à considérer (τοῦτο λογιζέσθω) ». Le *λογιζέσθω* reprend celui du v. 7. — Il faut sous-entendre un *ἐσμέν* après le *τοιοῦτοι* (correspondant au οἱοί ἐσμεν). L'apôtre repousse le double rôle qu'on lui prête : fort de loin, faible de près, tel n'est pas son cas ! Il n'a pas seulement des mots, il a aussi des actes ! Et ceux-ci sont à la hauteur de ceux-là ! Cette déclaration se rapporte non à l'avenir, à la prochaine visite de Paul, mais au passé, à ce que les Corinthiens ont vu de lui, lors de la fondation de l'Église (voir v. 12. ss.), et peut-être aussi dans un second séjour, auquel pourrait se rapporter la *παρουσία ἀσθενής* [et le λόγος ἐξουθενημένος] du v. 10 ; cf. ἐν λόπῃ, II, 1, et le passage XII, 21.

3. X, 12-18.

¹² Car nous n'avons pas la hardiesse de nous élever ou de nous comparer nous-mêmes à certains de ceux qui se recommandent eux-mêmes ; mais ce sont eux qui, se mesurant à leur propre mesure et se comparant eux-mêmes avec eux-mêmes, ne sont pas intelligents. ¹³ Nous, au contraire, nous ne nous glorifions pas de ce qui dépasse notre mesure, mais conformément à la mesure de la limite que Dieu nous a assignée comme mesure : à savoir arriver jusque chez vous aussi. ¹⁴ Car nous ne nous

étendons pas nous-mêmes au delà (de notre domaine) comme si nous ne devions pas arriver jusqu'à vous, puisqu'en effet nous sommes arrivés les premiers à vous avec l'Évangile de Christ. ⁴⁵ Nous ne nous glorifions pas (dis-je), en dépassant notre mesure et dans les travaux d'autrui; mais nous avons l'espoir que, votre foi augmentant, (il nous sera donné) de grandir abondamment parmi vous, tout en restant dans notre domaine, ⁴⁶ afin de prêcher l'Évangile dans les contrées qui sont au delà de chez vous, (et) non de nous glorifier de ce qui est déjà fait dans le domaine d'autrui. ⁴⁷ Or, que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur. ⁴⁸ Car celui-là est un homme éprouvé, non pas qui se recommande lui-même, mais que le Seigneur recommande.

Paul peut opposer des faits, des œuvres (cf. τῶ ἔργῳ, v. 11) aux vaines jactances de ses adversaires.

Le v. 12 motive l'affirmation du v. 11. [LIETZMANN voit dans le γάρ une liaison purement formelle.] — Le οὐ τολμῶμεν, « nous n'avons pas l'audace de », est ironique, évidemment. [Cf. XI, 21. ss., où Paul a cette audace (LIETZMANN)]. — ἐνκρίναι : « compter dans, [parmi, mettre au rang de, évaluer] », Vulg. : *inserere*, se construit avec εἰς, κατά, ou le datif. — συγκρίναι, « comparer » (= παραβάλλειν). — Le τισίν est complément des deux verbes, [de même que le ἐαυτοῦς]. — τισιν τῶν : « à tels de ces hommes qui... », c'est-à-dire pas même aux moindres d'entre eux. — ἐαυτοῦς συνιστανόντων : « se recommandant eux-mêmes », au lieu d'être recommandés par leurs actes, ou par des succès dans lesquels se révèle la bénédiction de Dieu. — ἀλλὰ αὐτοί... : Avec la leçon ordinaire (c'est-à-dire si l'on conserve les mots οὐ συνιᾶσιν. ¹³ ἡμεῖς δέ), deux interprétations sont possibles pour le v. 12^b, suivant qu'on rapporte le αὐτοί aux adversaires ou à Paul. Dans le premier cas, le ἀλλὰ oppose la conduite des adversaires à celle de Paul, décrite dans 12^a (οὐ γάρ τολμῶμεν); dans le second, le ἀλλὰ oppose la conduite de Paul à celle des adversaires, indiquée dans les derniers mots de 12^a (ἐαυτοῦς συνιστανόντων). 1^o La première opposition paraît plus naturelle; et d'ailleurs le ἡμεῖς δέ du v. 13 oblige à rapporter 12.

aux adversaires, et non à Paul. Ainsi : « Mais eux, se mesurant à leur propre mesure (littér. : eux-mêmes en eux-mêmes) et se comparant eux-mêmes avec eux-mêmes, ne sont pas intelligents ». — Au lieu de la forme attique *συνιᾶσιν*, qu'on trouve dans B, le T. R. a *συνιοῦσιν*, avec E K L P (de *συνιέω*). ✠ porte *συνίσασιν* (de *συνοῖδα*) : « ils ne savent pas, ils ne se rendent pas compte ». HOFMANN adopte cette dernière leçon et donne à *συνίσασιν* pour régime *ἐαυτοῖς* : « ils ne sont pas conscients avec (en) eux-mêmes ». On a aussi voulu, dans cette interprétation (qui rapporte le *αὐτοί* aux adversaires) faire de *συνιοῦσιν* un datif pluriel du participe (*συνιείς* ou *συνιῶν*) en l'accordant avec *ἐαυτοῖς* : « à eux-mêmes (les adversaires), qui ne sont pas intelligents ». Mais cette construction est bien peu naturelle, et la phrase n'aurait pas de verbe principal. — *μετροῦντες καὶ συνκρίνοντες* : D'ordinaire, on se mesure à une règle, à une norme en dehors de soi ; eux se mesurent à eux-mêmes (littér. : en eux-mêmes), c'est-à-dire d'après une norme qui est en eux-mêmes, d'après leur propre appréciation, d'après leur propre prétention à être ceci ou cela, — au lieu de se mesurer à la norme objective de l'œuvre que Dieu leur a confiée ou leur fait la grâce d'accomplir, et de se comparer à d'autres qui travaillent mieux ou plus qu'eux ! MEYER les fait parler ainsi : « Quel grand homme je suis ! Que de choses je peux, je sais, je fais ! Combien même je me dépasse moi-même ! » CALVIN applique notre passage aux moines, si ignorants et pourtant si infatués d'eux-mêmes.

2^o Si on rapporte le *αὐτοί* à Paul, il faut entendre le *μετροῦντες* et le *συνκρίνοντες* de la vraie appréciation de soi-même, dans laquelle on se juge soi-même, non autrui, on se compare à soi-même (ce qu'on devrait être à ce qu'on est), et non à d'autres pour se glorifier d'être meilleur qu'eux : [« Mais nous-mêmes, nous mesurant nous-mêmes à nous-mêmes, et nous comparant nous-mêmes avec nous-mêmes... »]. L'idée est alors la même que dans Gal. VI, 4. Il faut, dans ce sens, évidemment lire *συνιοῦσιν* et le prendre comme un participe. Ce participe pourrait être rapporté au *πιστὴν* de 12^a ; le v. 12^b jusqu'à *ἐαυτοῖς* serait alors une parenthèse. Mais c'est là une coupure impossible de la phrase ! Le *οὐ*

συνιοῦσιν pourrait aussi s'opposer ironiquement à *ἐαυτοῖς* et signifier : « nous comparant à nous-mêmes, non à des gens intelligents (comme le sont nos adversaires) ! » Mais il faudrait, pour que la phrase fût claire, l'article : *οὐ τοῖς συνιοῦσιν*. Enfin, et c'est ce qui vaudrait le mieux, on pourrait faire de *οὐ συνιοῦσιν* l'apposition de *ἐαυτοῖς* (dans un sens ironique aussi) : « à nous-mêmes, les non-intelligents (au jugement de nos adversaires) ». Tous ces sens sont très peu naturels et nous paraissent exclus par le *ἡμεῖς δέ* du v. 13 qui oppose Paul à ceux dont il vient de parler au v. 12, de sorte que c'est bien aux adversaires que s'applique v. 12^b. — Pour échapper sans doute à la difficulté du *οὐ συνιοῦσιν*, ou bien au brusque passage de 12^a (Paul) à 12^b (les adversaires), D F G et l'Itala retranchent les mots *οὐ συνιοῦσιν* (*συνιᾶσιν*)· *ἡμεῖς δέ*. Le *αὐτοί* se rapporte alors naturellement à Paul et est le sujet du *καυχησόμεθα* (v. 13). [Cette leçon, qui a le grand avantage d'éviter un abrupt changement de sujet entre 12^a et 12^b, est adoptée par SCHMIEDEL et BOUSSET. En revanche, BACHMANN et LIETZMANN en restent au texte habituel. LIETZMANN remarque que dans les épîtres pauliniennes le groupe D F G présente le plus souvent un texte retravaillé, et que la suppression des mots en cause est beaucoup plus probable que leur adjonction.]

v. 13. — Le v. 12^b a dépeint la manière de faire des adversaires ; le v. 13 y oppose (*ἡμεῖς δέ*) la manière d'agir de Paul. — *οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα* : il ne se vantera pas (il n'aura pas de prétentions) d'une manière illimitée, sans avoir en dehors de lui une mesure qui borne ces prétentions (comme c'est le cas de ses adversaires, qui n'ont d'autre mesure que leur bon plaisir). — *ἀλλὰ κατὰ τὸ μέτρον...* : mais il a une mesure, une norme, tracée par Dieu lui-même, à savoir « la mesure de la limite » (*κανὼν*, « règle, ligne de démarcation ») que Dieu lui-même lui a assignée comme mesure. Les génitifs *οὗ... μέτρον* sont une double attraction, pour : *δὲ μέτρον*. Le substantif *μέτρον*, apposition de *οὗ*, a pour but d'accentuer fortement l'idée qu'il y a une mesure, en opposition à *εἰς τὰ ἄμετρα*. — Le génitif *τοῦ κανόνος* est un génitif *subjecti* : « la mesure qui résulte de la limite (*κανὼν*) tracée par

Dieu », ou bien un génitif d'apposition : « la mesure qui consiste dans (ce qui est) la limite... » — Cette mesure, cette limite est indiquée dans les derniers mots du verset : ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν, « c'est-à-dire de parvenir aussi jusqu'à vous » ; cela n'est pas en dehors des limites prescrites par Dieu à l'apôtre ! — Ainsi : « Mes prétentions ne sont pas sans mesure (comme celles de ces gens-là) ; elles se renferment dans les limites de l'activité qui m'a été assignée de Dieu (μεριζεῖν, « partager, distribuer, attribuer ») ; et ces limites, c'est d'arriver aussi (καὶ : « aussi », car il y a bien d'autres conquêtes [que Paul a faites] entre Jérusalem et Corinthe) jusqu'à vous ». L'apôtre fait allusion aux prétentions de ses adversaires, les faux apôtres, qui s'ingèrent dans son œuvre et se vantent que c'est la leur (ainsi, entre autres et tout spécialement à Corinthe), tandis que lui, Paul, peut se glorifier sans exagération, sans tomber εἰς τὰ ἄμετρα, d'avoir été *le premier* à apporter l'Évangile aux Corinthiens et de l'avoir fait *en vertu et dans les limites d'une mission expresse de Dieu*.

Le v. 14 est une parenthèse explicative de ἐφικέσθαι ἄχρι καὶ ὑμῶν. Et d'abord, v. 14^a : « Car nous ne nous étendons pas nous-mêmes au delà (ὑπέρ) de notre mesure (normale), comme si nous n'étions pas destinés à arriver jusqu'à vous, comme si vous étiez en dehors de la sphère d'activité qui nous est assignée ». Si Paul n'était pas destiné à travailler à Corinthe et y prétendait cependant, il ressemblerait à un homme qui *s'allonge* au delà de (ὑπερεκτείνειν) la limite qui lui a été tracée, qui dépasse ainsi le domaine dont il lui est interdit de sortir, comme le font ses adversaires, qui se permettent de travailler sur le terrain d'autrui (v. 15). Le présent ἐφικνούμενοι exprime le *principe*, non le fait historique de l'arrivée à Corinthe. — Ce *fait* est mentionné dans 14^b, à l'appui de la déclaration de 14^a, qu'il vient confirmer : « Car nous sommes arrivés en effet les premiers à vous avec la prédication de l'Évangile du Christ ». — ἐφθάσαμεν, quoi qu'en dise MEYER, renferme l'idée de *prévenir* les autres (cf. Xénophon : φθάνειν εἰς τὴν πόλιν, « arriver le premier dans la ville ») ; Paul veut dire : « C'est nous, non d'autres, qui nous sommes hâtés pour vous apporter l'Évangile ». Le καὶ

(cf. celui du v. 13) fait allusion aux autres Églises fondées par Paul en Asie, en Grèce ; celle de Corinthe était de toutes la plus éloignée vers l'occident et, jusqu'ici, la *limite* de son activité. — ἐν τῷ εὐαγγελίῳ : « dans l'affaire de l'Évangile », cf. VIII, 18.

Le v. 15 reprend, après la parenthèse v. 14, l'idée du v. 13, c'est-à-dire le *καυχῆσθε* sous-entendu dans 13^b. Paul veut dire : « Non seulement, dans mon *καύχημα*, je ne m'approprie pas ce qui ne m'appartient pas, je ne sors pas de ma sphère, mais j'espère aller beaucoup plus loin. » — [Les participes *καυχώμενοι* et *ἔχοντες* sont de nouveau des participes absolus : voir à IX, 11.] — ἐν ἀλλοιούτοις κόποις : La vanterie des adversaires se rapporte à des travaux faits par d'autres (Paul, etc.) et dont ils se vantaient comme si c'eussent été les leurs. Paul n'agit pas ainsi, mais, en revanche (*δέ*), il espère (*ἐλπίδα ἔχοντες*), comme c'est son droit, que, la foi des Corinthiens étant augmentée, lui-même pourra « grandir parmi eux ». — *αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν* (génitif absolu) : Jusqu'ici leur peu de foi, leur faiblesse spirituelle l'a entravé, l'a empêché d'aller plus loin. Leur foi augmentant il en sera autrement ; l'apôtre pourra faire ce qu'il désire depuis longtemps : pousser plus loin ses conquêtes (aller jusqu'à Rome). — *μεγαλυνθῆναι* ne signifie pas « être célèbre, loué », mais doit être compris à la lumière des versets précédents : « grandir, m'allonger, m'étendre, de façon à pouvoir aller beaucoup plus loin que chez vous, — mais toutefois sans sortir des limites qui me sont assignées (*κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν*) ». ERASME : « *significat se sperare futurum ut..., crescente fide Corinthiorum, crescat et ipse et major majorque fiat* ». Cet accroissement de l'apôtre et de son activité n'aura pas lieu, s'il n'y a *αὕξῃς* de la foi des Corinthiens. — *εἰς περισσεῖαν* se lie à *μεγαλυνθῆναι* : Paul se sait destiné à une extension beaucoup plus grande et glorieuse encore de son action : la Gentilité tout entière est son domaine. — [Toutefois, c'est tout d'abord au milieu des Corinthiens que Paul doit grandir ; de là le] *ἐν ὑμῖν* : « parmi vous, comme apôtre, grâce au développement de votre foi ». — [Dans cette explication, les mots *κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν εἰς περισσεῖαν* sont rapportés à ce qui précède ; LIETZMANN

incline à les relier plutôt à ce qui suit (*εὐαγγελισασθαι*, v. 16), tout en remarquant qu'on attendrait alors un *καί* avant *κατά*, mais que ce *καί* manque aussi, dans l'explication ci-dessus, après *εἰς περισσεῖαν*.]

v. 16. — L'infinitif *εὐαγγελισασθαι* indique le *but* du *μεγαλυνθῆναι* : « grandir afin de prêcher l'Évangile dans les contrées qui sont au-delà de vous. » — *ὑπερέκεινα*, *ultra*, appartient au grec de la langue vulgaire. — *οὐκ ἐν ἄλλοτρίῳ κανόνι...* : « non pour me glorifier de ce qui est déjà fait (*ἔτοιμα*) dans une sphère qui n'est pas la mienne », c'est-à-dire dans une Église déjà toute fondée, toute organisée par d'autres (allusion aux adversaires); [cf. au v. 15 : *ἐν ἄλλοτρίοις κόποις* (LIETZMANN)]. — *καυχᾶσθαι εἰς* : « se vanter par rapport à » [LIETZMANN cite un exemple de cette construction dans Aristote].

v. 17. — Règle générale applicable à tout *καυχᾶσθαι*. Cf. Jér. IX, 23. 24 et 1 Cor. I, 31. — Le *δέ* fait la transition du *fait* du *καυχᾶσθαι* à la *règle* qui doit y présider et que Paul va indiquer : « Or, quant à la *καύχησης*, voici la maxime à observer : que... » — *ἐν κυρίῳ* : le Seigneur seul doit être l'objet du *καυχᾶσθαι*; Paul se glorifie uniquement *dans le Seigneur*, par la grâce et la force duquel il est rendu capable de faire ce qu'il fait; cf. 1 Cor. XV, 10 : *χάριτι δὲ Θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι, καὶ ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη*. Célébrer le Seigneur, l'œuvre du Seigneur en lui et par lui, voilà quel doit être son seul *καυχᾶσθαι* ! Ainsi ce n'est pas *lui* (l'homme) qui est glorifié, mais le Seigneur.

Le v. 18 montre pourquoi c'est là le seul *καυχᾶσθαι* valable : c'est que la seule recommandation solide est celle que donne le Seigneur, et non celle qu'on se donne soi-même. Donc, se vanter soi-même, c'est néant ! — *δόκιμος* : [« vérifié; qui a résisté à l'épreuve, qui a fait ses preuves », puis :] « justement loué, apprécié, approuvé », non seulement devant les hommes, mais surtout devant Dieu. — *ὁ ἐαυτὸν συνιστάνων*, « se recommandant soi-même », au lieu de faire du Seigneur l'objet de son *καυχᾶσθαι*. — [A cette recommandation toute subjective et qui ne consiste qu'en paroles, l'apôtre oppose une recommandation objective, venant du Seigneur :] *ὃν ὁ κύριος συνίστησιν*. C'est une recomman-

dation par des faits, par la bénédiction, le succès que le Seigneur accorde au travail de ses vrais serviteurs, spécialement au travail de l'apôtre. Celui-ci n'a donc pas besoin d'être *αὐτοπαλινετος*. Il ne *cherche* pas sa gloire ; c'est le Seigneur qui la lui *donne*, car Il rendra à chacun sa louange (cf. 1 Cor. IV, 5 ; Rom. II, 29).

Deuxième morceau : Glorification de Paul.

Ch. XI, 1-XII, 18.

La chapitre X a développé trois idées :

1. « Je ne voudrais pas, quand je viendrai à Corinthe, être obligé de déployer ma force » (v. 1-6).

2. « Car je ne suis pas fort en paroles seulement, mais en actes » (v. 7-11).

3. « La preuve, c'est que je suis réellement arrivé jusqu'à vous, dans l'œuvre de mon apostolat » (v. 12-18).

Les ch. XI et XII vont montrer que Paul n'est resté, dans son apostolat, au-dessous de quoi que ce soit, apôtre vrai ou faux. Paul relève d'abord son apostolat en face de celui des faux apôtres (ch. XI), tant au point de vue de son œuvre (v. 1-15) qu'au point de vue de sa personne (v. 16-30), puis il indique son vrai sujet de glorification (XI, 31-XII, 10) et conclut tout ce morceau en s'adressant directement à l'Eglise (XII, 11-18).

1. XI, 1-15.

¹ Oh ! si seulement vous supportiez de ma part [un peu de folie ! Mais (que dis-je ?) vous le faites déjà ! ² (Oui, supportez-moi,) car je suis jaloux à votre sujet d'une jalousie divine : je vous ai, en effet, fiancés à un seul époux pour (vous) présenter à Christ (comme) une vierge pure. ³ Mais je crains que, comme le serpent séduisit Ève par sa ruse, vos esprits ne soient pernicieusement détournés de la simple fidélité à Christ. ⁴ Car si le premier venu (vous) prêche un autre Jésus, que nous n'avons point prêché, ou si vous recevez un autre Esprit, que vous n'avez point reçu, ou un autre Evangile, que vous n'avez

point accepté, (tout cela) vous vous en accommodiez facilement !

⁵ (Supportez-moi). Car j'estime ne le céder en rien à ces éminentissimes apôtres ! ⁶ Que si même je suis un simple dans (l'art de) la parole, je ne le suis certes pas en connaissance, mais nous avons été en tout point, parmi tous, manifestés quant à vous. ⁷ Ou bien, ai-je commis un crime en m'abaissant moi-même afin que vous, vous fussiez élevés ? en ce que je vous ai gratuitement prêché l'Évangile de Dieu ? ⁸ J'ai dépouillé d'autres Églises en acceptant (d'elles) un salaire pour votre service ; et même, lorsqu'étant auprès de vous je me suis trouvé dans le besoin, je n'ai été à charge à personne. ⁹ Car ce qui me manquait, les frères venus de Macédoine y ont suppléé ; et ainsi je me suis gardé de vous être en aucune façon à charge, et je m'en garderai (encore). ¹⁰ C'est une vérité de Christ en moi, que cette gloire ne me sera pas ôtée dans les contrées de l'Achaïe. ¹¹ Pourquoi ? Est-ce parce que je ne vous aime pas ? Dieu le sait ! ¹² Mais ce que je fais, je continuerai à le faire, afin que je retranche ce prétexte à ceux qui cherchent un prétexte pour être trouvés pareils à nous dans ce dont ils se glorifient. ¹³ Car de tels personnages sont de faux apôtres, des ouvriers de mauvaise foi, qui se déguisent en apôtres de Christ. ¹⁴ Et il n'y a rien là d'étonnant, car Satan lui-même se déguise en ange de lumière. ¹⁵ Il n'est donc pas extraordinaire que ses ministres aussi se déguisent (de manière à paraître) comme des ministres de justice. De telles gens la fin sera selon leurs œuvres.

Paul commence par glorifier son apostolat au point de vue de l'œuvre accomplie par lui.

Les v. 1-4 servent d'introduction à ce premier point et à tout le morceau : que les Corinthiens veuillent bien supporter la vanterie de l'apôtre ! Il a le droit de le leur demander, puisqu'ils supportent celle de gens qui sont loin d'avoir fait pour eux ce que lui a fait.

v. 1. — *ὄφελον* pourrait être le participe aor. 2, mais est plutôt regardé comme l'aor. 2 indicat., sans augment, du

verbe *ὀφείλω* (cf. BLASS § 15, 4), avec le sens du latin *debebam* = *utinam*! — Au lieu de la forme hellénistique *ἀνέλχεσθε*, qu'on trouve dans presque tous les Majj., le T. R. donne la forme attique *ἡνέλχεσθε* (double augment). — Les leçons *μικρόν τῆς ἀφροσύνης μου* (F G), et *μου μικρόν τῇ ἀφροσύνῃ* (K L P) sont sans doute des corrections de la leçon *μου μικρόν τι ἀφροσύνης* (x B D E M). Dans le grec classique, *ἀνέχομαι* (*sustineo*, *fero*) se construit ordinairement avec l'accusatif; on pourrait donc être tenté de donner à *ἀνέλχεσθε* pour objet *μικρόν τι ἀφροσύνης*, et de faire de *μου* le complément de cette locution. Mais le v. 1^b prouve que *μου* est le complément de *ἀνέλχεσθε*. Il y a donc sans doute un double génitif: celui de la personne (*μου*) et celui de la chose (*ἀφροσύνης*). Le *μικρόν τι* est une détermination temporelle (« pour un moment ») ou quantitative (« un peu »). Dans le N. T. *ἀνέχομαι* régit le génitif (Luc IX, 41; Act. XVIII, 14; etc.). WEISS entend *μικρόν τι ἀφροσύνης* comme un accusatif déterminatif: « quant à un peu de folie ». — L'apôtre parle d'imprudence ou de folie (*ἀφροσύνη*); après ce qu'il vient de dire à la fin du ch. X (v. 17. 18), il paraît en effet insensé de se vanter soi-même. Mais il faut remarquer que sa glorification personnelle, bien loin d'être, comme celle des adversaires, une vaine parade, est la revendication légitime et même nécessaire de ses droits et de sa position d'apôtre. En ajoutant 1^b, l'apôtre se reprend, se corrige lui-même: « Mais vous le faites déjà! Qu'ai-je besoin de vous le demander? » (*καί*, « aussi » = « en effet », « réellement »). Cela, Paul l'a constaté par l'accueil que les Corinthiens ont fait à sa précédente lettre et aux « vanteries » qu'elle renfermait. Ce sens *indicatif* de *ἀνέλχεσθε* est admis par DE WETTE, MEYER, KLÖPPER, WEISS, [BOUSSET, LIETZMANN]. D'autres voient dans *ἀνέλχεσθε* un *impératif*: « Mais faites-le, bon gré mal gré; faites-le, même (*καί*) si cela vous est désagréable! » (Vulg., CALVIN, BENDEL, HOFMANN, [BACHMANN]).

v. 2. — *γάρ*: « Supportez-moi (v. 1), car mon motif est pur; mon zèle est un zèle de Dieu; comment donc me refuseriez-vous ce que je vous demande? » — *ζηλῶ ὑμᾶς*: « je suis jaloux à votre sujet ». — *ἡρμοσάμην... παραστήσαι*: l'apôtre se présente ici comme l'ami de nocces (Brautwerber) qui a em-

brassé la cause de l'époux et est jaloux pour lui. Cet époux, dans l'application, c'est Dieu, souvent présenté dans l'A. T. comme l'époux du peuple d'Israël, et comme un époux jaloux ; ou plutôt, d'après le v. 3, c'est Christ. Quoi qu'il en soit, Paul peut parler d'une jalousie « de Dieu » : « je recherche votre affection, votre confiance, pour Dieu lui-même (non pour moi) ». — ἀρμόζω, « adapter », signifie aussi, au moyen, « fiancer » ; ainsi chez Hérodote, les LXX, Philon. La cause de l'apôtre se confondait ici avec celle de Dieu. Ce ἀρμόζεσθαι a eu lieu lors de la fondation de l'Église, où Paul avait demandé aux Corinthiens leur foi et leur amour pour Christ. — ἐνὶ ἀνδρί, « à un seul époux », est l'expression de l'exclusivisme complet, qui explique la jalousie. — παρθένον ἀγνήν παρασιῆσαι indique le but du ἡρμοσάμεν : « pour vous présenter comme vierge pure au Seigneur », à savoir au moment de la Parousie, avec laquelle commence la fête des noces. Cf. Eph. V, 27.

v. 3. — Mais Paul craint (et c'est là un effet de son zèle, de sa jalousie) que son œuvre ne soit menacée de destruction. La séduction d'Ève est le type de celle dont Satan, par les faux docteurs (v. 14. 15), menace l'Église de Corinthe. Paul parle d'Ève, non d'Adam, parce que l'Église est, dans le type, représentée par une femme (παρθένης). — ὁ ὄφις : le serpent connu. — ἐν est instrumental ; cf. Eph. IV, 14, où se trouve aussi le mot de πανουργία, « ruse, rouerie » [de πανοῦργος, « bon à tout faire »]. Pour ce dernier, cf. Gen. III, 1 dans la traduction d'Aquila : ὁ ὄφις ἦν πανοῦργος. [Les LXX traduisent : φρονιμώτατος.] — φθαρῆ, subjonctif de l'aor. 2 passif ἐφθάρην (de φθείρω), a pour sujet τὰ νοήματα. Cette corruption n'a pas encore eu lieu ; Paul ne fait qu'exprimer une crainte à ce sujet. — ἀπό : « de manière à, au point de se détourner », [expression prégnante, cf. BLASS § 40, 3]. — τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς Χριστόν : de la simplicité, sincérité, fidélité, que la παρθένης ἀγνή a envers (εἰς) son unique époux (Christ) et qui l'attache à lui sans partage. — ⲛ BFG ajoutent καὶ τῆς ἀγνότητος après ἀπλότητος. Le mot ἀγνότητος, aura probablement été substitué par un copiste à ἀπλότητος, d'après le v. 2, puis on aura ajouté ces mots l'un à l'autre. Le sens est d'ailleurs sensiblement le même, ἀγνότης désignant la pureté de l'épouse, c'est-à-dire sa fidélité à son

mari. — [On a voulu voir dans le v. 3 une allusion à la tradition rabbinique selon laquelle le serpent aurait commis *adultère* avec Ève (cf. WEBER, *System der altsynag. paläst. Theol.* § 48, 1), mais cela n'est pas nécessaire : la comparaison est suffisamment justifiée si l'on admet que Paul trouve dans la *désobéissance* d'Ève un exemple de l'*infidélité* à laquelle il craint que les Corinthiens ne se laissent entraîner par Satan.]

v. 4. — Paul dit d'où vient la crainte exprimée au v. 3. Le *μὲν* fait attendre un *δέ*, mais celui-ci ne vient pas (voir à v. 5). Une opposition, un contraste entre Paul et ses adversaires git au fond de la pensée, mais n'est pas expressément formulé. — Il y a deux manières de comprendre le verset 4. La première est celle de MEYER, HOFMANN, qui l'entendent dans un sens *ironique* et admettent qu'il s'agit de *faits supposés* : « Car si vraiment (ce qui n'est pas) mes adversaires vous annoncent quelque chose de tout nouveau, un autre Jésus, supérieur à celui que je vous ai annoncé, ou un autre Esprit, ou un autre Évangile, alors vous le supporteriez (ou : vous l'auriez supporté) à bon droit (*καλῶς*), je vous l'accorde ! » L'imparfait *ἀνείχεσθε* serait employé au lieu du présent pour indiquer que la chose n'a pas lieu réellement. Mais cette interprétation ne justifie pas véritablement le *φοβοῦμαι*. Il faut pour cela un *fait réel*, et non une simple supposition, qui est d'ailleurs impossible dans la pensée de l'apôtre. Comment, en effet, pourrait-il supposer, même un instant, que son enseignement pût être remplacé (ou seulement complété) par un autre, supérieur ? ou qu'un autre Évangile, meilleur, pût être substitué au sien (Gal. I) ? Donc (et c'est la seconde interprétation du verset), il faut entendre les propositions introduites par *εἰ* et *ἢ* de *faits réels* : « Si quelqu'un (comme c'est en réalité le cas) annonce un autre Jésus, etc. » — Le terme *ὁ ἐρχόμενος* (*is qui venit*) représente toute la classe des faux docteurs, dont l'arrivée à Corinthe est figurée par l'arrivée de l'un quelconque d'entre eux. Ce *ὁ ἐρχόμενος* individualise, afin de rendre la chose concrète et d'opposer ce nouvel apôtre à l'apôtre fondateur de l'Église. — *ἄλλων Ἰησοῦν κηρύσσει* : Ces gens-là prêchent en effet à Corinthe « un autre Jésus », c'est-à-dire, non pas une autre histoire de Jésus-Christ, mais une autre conception de sa

personne, en sorte que c'est comme un second Jésus-Christ, ce n'est plus le même que Paul a prêché. Ces faux docteurs prêchaient sans doute un Christ purement *humain*, comme celui de Cérinthe (christologie ébionite des sectes judéo-chrétiennes); car c'étaient des prédicateurs judaïsants. En tout cas, c'était un Christ *légal*, chez lequel on faisait valoir avant tout son exemple, sa vie terrestre, tandis que Paul prêchait le Christ crucifié et ressuscité, qui affranchit de la Loi. — *πνεῦμα ἕτερον*: Ces gens apportaient aussi une autre inspiration, un autre souffle spirituel; ils se vantaient peut-être qu'avec eux seuls on recevait le Saint-Esprit. En tout cas l'esprit qui les anime n'est pas celui qui vient du Christ glorifié: c'est un esprit différent (*ἕτερον*), opposé. — *εὐαγγέλιον ἕτερον*: Enfin, ils préconisaient un autre message de salut, un autre moyen d'être sauvé: ils prêchaient le salut par les œuvres; ils faisaient dépendre le salut de l'adhésion au judaïsme, de la circoncision, etc. (voir l'épître aux Galates). C'est un autre Évangile, différent de celui de Paul, un second Évangile, à côté du sien. — *καλῶς ἀνείχεσθε*: « vous vous en accommodiez, vous vous en êtes accommodés facilement ». L'imparfait exprime quelque chose qui n'est pas encore consommé, mais seulement commencé: c'est un danger que courent les Corinthiens, une pente sur laquelle ils glissent. Cette leçon est peut-être préférable au présent *ἀνέχεσθε* (BD), qui reproche positivement aux lecteurs de supporter *actuellement* la prédication des faux docteurs. Quoi qu'il en soit, Paul espère mieux d'eux; c'est pourquoi il leur écrit. Il craint cette tolérance, contraire à la fermeté chrétienne, qu'il remarque chez eux et qui est le commencement du *φθαρῆναι* (v. 3). Les Corinthiens ne devraient avoir d'oreilles que pour les enseignements de celui qui, le premier, leur a parlé de *Ἰησοῦς*, de *πνεῦμα*, d'*εὐαγγέλιον*.

Après cette introduction (v. 1-4), Paul arrive à un premier sujet de glorification, qu'il tire de la manière dont il a accompli son œuvre à Corinthe: il a prêché l'Évangile *gratuitement*, et il compte bien le faire encore à l'avenir: v. 5-13.

v. 5. — La liaison par *γάρ* prouve que l'apôtre n'a pas

voulu dire : « Si mes adversaires vous apportent mieux que moi, vous avez raison de les accueillir ». Il faudrait, en ce sens, une liaison par *ἀλλά* ou par *δέ* (leçon de B, admise par WEISS). Le *γάρ* porte sur l'idée principale de v. 1-4, qui est : « Supportez-moi, souffrez que je sois imprudent ». La liaison est donc : « Puisque vous êtes disposés à supporter ceux qui vous apportent un nouvel Évangile, supportez-moi donc aussi (v. 1), *car* j'estime ne le céder en rien à ces gens-là ! » C'est ici, au fond, que se trouve l'opposition au *μέν* du v. 4 (voir à ce v.) ; seulement cette opposition ne peut pas s'exprimer par *δέ*, qui ne conviendrait pas à l'idée de l'exhortation « supportez-moi ». — *ὑστερηκέναι* : « être resté en arrière, de manière à me trouver en déficit dans mon apostolat comparé à celui des autres ». [Sur le sens présent du parfait dans certains cas, voir BLASS § 59, 2.] — *ὑπερλίαν*, « plus que beaucoup », *supra quam valde* ; cf. *ὑπεραγάν* (*idem*), *ὑπέρευν* (« plus que bien »), *ὑπεράνω* (« plus qu'au-dessus »). On pourrait traduire οἱ *ὑπερλίαν* *ἀπόστολοι* par « les sur-apôtres » (cf. « le surhomme », Uebermensch).

Qui sont ces *ὑπερλίαν* *ἀπόστολοι* ? D'après CHRYSOSTOME, THÉODORET, BENDEL, BAUR, HILGENFELD, HOLSTEN, HOLTZMANN, HEINRICI, Paul désignerait par là les Douze, et plus spécialement Pierre, Jean, et Jacques [qui, bien que n'étant pas apôtre, était néanmoins une des « colonnes » de l'Église de Jérusalem, cf. Gal. II, 9] ; Paul se déclarerait l'égal en tout point des apôtres de Jérusalem, que ses adversaires relevaient afin de le rabaisser lui-même. Mais à propos de quoi Paul mettrait-il en scène les Douze, dans cette polémique contre les *judaïsants* de Corinthe ! L'apôtre en veut toujours ici aux mêmes personnes, les οἱ *Χριστοῦ* (cf. X, 7). Les *ὑπερλίαν* *ἀπόστολοι* sont d'ailleurs évidemment les mêmes que les *ψευδαπόστολοι* du v. 13, et il est tout à fait impossible que Paul ait appelé ainsi les Douze (cf. Gal. I et II). Le v. 6 s'oppose également à l'application aux Douze : ceux-ci étaient tout aussi bien que Paul des *ιδιῶται* (Act. IV, 13). Il faut donc admettre, avec BÈZE, ÉRASME, SEMLER, RÜCKERT, OLSHAUSEN, DE WETTE, EWALD, OSIANDER, NEANDER, HOFMANN, BEYSLAG, REUSS, KLÖPPER, MEYER, WEISS, GODET, que Paul a en vue les *docteurs judaïsants* de

Corinthe, les chefs du parti οἱ τοῦ Χριστοῦ, qu'il appelle ironiquement « surapôtres » ou « archiapôtres », en attendant de leur appliquer un peu plus loin (v. 13) l'épithète de ψευδ-απόστολοι. Ces gens-là étaient opposés par leurs partisans à Paul et à ses aides, et pour ainsi dire mis au-dessus des Douze eux-mêmes, qui n'étaient point dociles à la tendance pharisienne. On les regardait, sans doute, comme les apôtres par excellence, en opposition aux Douze, qu'on estimait bornés, illettrés. Peut-être d'ailleurs faisaient-ils la cour à Jacques, en l'élevant au-dessus de Pierre et des autres (voy. les τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου dans Gal. II, 12).

v. 6. — Après εἰ δὲ καὶ il faut sous-entendre εἰμι, qu'ajoutent en effet D E: « que si même je suis... » Ce qui suit fait allusion aux reproches des adversaires (présence faible, parole méprisable, X, 10). — ἰδιώτης τῷ λόγῳ: le mot ἰδιώτης peut signifier: *homo privatus*, « simple particulier » (opposé aux magistrats); *gregarius miles*, « simple soldat » (opposé aux officiers); *indoctus, illitteratus*, « sans culture » (opposé aux initiés, aux hommes de l'art, aux habiles). Ici, déterminé par τῷ λόγῳ: « non versé dans l'art de la parole ». Paul ne possède pas la science et la rhétorique de l'école, par lesquelles brillaient les rhéteurs d'Athènes ou de Corinthe (cf. Act. IV, 13). Mais s'il est un ἰδιώτης quant à la parole (τῷ λόγῳ), il ne l'est pas quant à la connaissance (τῇ γνώσει), c'est-à-dire quant à la *pensée*, qui seule donne une réelle valeur à la parole. (Cf. Éph. III, 3. 4; Gal. I, 12. 15.) — ἐν παντί ne signifie pas: « en tout temps », ni: « partout », mais: « en tout point » [cf. IV, 8; VI, 4; VII, 5. 11. 16; VIII, 7; IX, 8. 11; XI, 9 (LIETZMANN)]: aucun don n'a manqué à l'apôtre, il les a tous [sauf celui de l'éloquence]; cf. 1 Cor. I, 5 où λόγος et γνώσις sont réunis; [il s'agit là des Corinthiens.] — Au lieu de φανερώσαντες (X B F G M; ce dernier ajoute ἐαντούς), le T.R. a la leçon φανερωθέντες, d'après E K L P Syr. Si on lit φανερώσαντες, il faut suppléer comme complément τὴν γνώσιν; le sens pourrait être alors: « vous ayant révélé cette connaissance en tout point et pour toutes choses ». Mais ἐν παντί et ἐν πᾶσιν sont ainsi presque tautologiques. Il faut plutôt prendre ἐν πᾶσιν comme masculin: « Ayant en tout point révélé (cette connaissance) parmi tous (ceux auxquels

j'ai prêché l'Évangile) pour vous (*εἰς ὑμᾶς*), ou : à vous (aussi), c'est-à-dire spécialement à vous ». La leçon *φανερωθέντες* (dont *φανερώσαντες* pourrait bien être une correction) donne un meilleur sens : « Ayant été manifestés en tout point, parmi tous, par rapport à vous, c'est-à-dire que tout le monde sait dans quelle relation nous sommes avec vous, ce que nous avons fait à votre égard », *quales simus erga vos* (ÉRASME). [LIETZMANN admet au contraire que *φανερωθέντες* est une correction de *φανερώσαντες*, destinée à éviter l'obligation de suppléer *τὴν γυνῶσιν*. Il fait remarquer en outre que ce participe est de nouveau un participe absolu remplaçant le verbe au mode fini ; voir à IX, 41.] — Remarquez le mélange du singulier (*λογίζομαι, ιδιώτης*) et du pluriel (*φανερωθέντες*, ou — *σαντες*). On a voulu englober dans ce pluriel Timothée, qui avait, comme Paul et avec Paul, fait ses preuves à Corinthe ; le singulier se rapporterait à l'opinion personnelle que l'apôtre affirme (??)

v. 7. — L'apôtre vient de rappeler (v. 6^b) ce qu'il a été et ce qu'il a fait pour les Corinthiens ; il a même affirmé que cela est reconnu de tout le monde. Il poursuit en disant : « Ou bien (*ἤ*), si vous reconnaissez que mon défaut d'éloquence (6^a) ne constitue pas pour moi une infériorité (un *ὑστερηκέναι*, v. 5), en trouveriez-vous peut-être une dans le fait que je n'ai accepté aucun subside de l'Église ? » Paul continue donc sur le ton de l'ironie : « Ou bien, me reprochez-vous comme un crime ce dont j'estime, moi, pouvoir à bon droit me glorifier, c'est-à-dire que je vous aie prêché l'Évangile *gratuitement* ? » [L'apôtre relève ainsi, à côté du *ιδιώτης τῷ λόγῳ*, un autre point sur lequel on le jugeait inférieur aux *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*.] En disant *ἡ ἀμαρτίαν ἐποίησα*, Paul semble se rappeler tout à coup quelque chose : « Ah ! oui, j'ai manqué peut-être en un point ; voilà mon infériorité, voilà mon péché ! » Évidemment, on le lui avait reproché à Corinthe ; on en avait tiré argument contre lui. On avait dit : Il n'ose pas se mettre sur le même rang que les vrais prédicateurs de l'Évangile, en acceptant comme eux un salaire ! — *ἐμαντὸν ταπεινῶν* : L'apôtre s'est « abaissé », c'est-à-dire s'est mis lui-même dans une position pénible, humiliante, en n'usant pas de sa prérogative d'apôtre (1 Cor.

IX), en vivant de son propre travail, comme simple ouvrier, de la manière la plus modeste (Act. XVIII, 3 ; XX, 34 ; cf. plus loin v. 9). Ce *ταπεινῶν* rappelle que le travail manuel n'était pas honoré dans l'antiquité. — *ἵνα ὑμεῖς ὑψωθῇτε* : Son abaissement (matériel) avait pour but leur élévation spirituelle (des bas-fonds du paganisme aux sommets de la vie chrétienne). Tandis que d'autres s'élèvent pour abaisser les Corinthiens, Paul s'est abaissé pour les élever. En vivant de ses propres gains, il a voulu ôter de devant eux une pierre de scandale, le soupçon qu'il prêchât l'Évangile dans des vues intéressées. Il s'est donc sacrifié pour leur procurer des bénédictions spirituelles ; il n'y a pourtant pas là de péché ! Mais c'est précisément cela qu'à Corinthe on a trouvé moyen de tourner contre lui : on le méprise, ce faiseur de tentes, cet *ιδιώτης τῷ λόγῳ*, qui prétend être le docteur de cette ville riche et savante ! — *ὅτι δωρεάν... εὐηγγελισάμεν ὑμῖν* pourrait être le développement du *ταπεινῶν* ; il me semble plus simple (cf. MEYER, WEISS) de le rattacher à *ἁμαρτίαν ἐποίησα*. Les mots intermédiaires (*ἐμαντιόν... ὑψωθῇτε*) sont alors une détermination modale du *ἁμαρτίαν ἐποίησα* (MEYER). Dans cette construction, le contraste est encore plus fort ; il a lieu entre l'idée de *ἁμαρτίαν ἐποίησα* et celle de *δωρεάν... εὐηγγελισάμεν*. Il faut remarquer, du reste, dans cette dernière phrase, la position des mots *τοῦ Θεοῦ*, qui ont l'accent : il ne saurait y avoir *péché* à transmettre gratuitement un don de Dieu comme l'Évangile ! (WEISS).

v. 8. — Développement du *δωρεάν... εὐηγγελισάμεν* : Le travail manuel de Paul n'a pu suffire à son entretien ; — on le comprend, tant d'autres travaux l'absorbaient ! — et il a accepté l'aide d'autres Églises, qu'il a « pillées » (*ἐσθλῆσα* est une hyperbole) en acceptant (*λαβών*) un salaire (*ὀψώνιον*, « solde », cf. Rom. VI, 23), afin de pouvoir se mettre au service des Corinthiens. Ainsi, il a plutôt fait injustice à d'autres, afin de les servir, eux (l'accent est sur *ὑμῶν*). « Et même », ajoute l'apôtre dans la seconde moitié du verset ¹, « lorsqu'étant auprès de vous (l'accusatif *πρὸς ὑμᾶς*

¹ [L'auteur suit ici le T. R. pour la division du texte. NESTLE fait commencer le v. 9 avec les mots *καὶ παρὼν πρὸς ὑμᾶς*].

exprime l'idée de relations entretenues avec les Corinthiens, et non pas seulement celle de la présence à Corinthe), je me suis trouvé dans le besoin (*ὅσπερ ἠθελίς*), je ne vous ai rien demandé. C'est là mon crime ! J'ai vécu de mon travail, et comme cela ne suffisait pas entièrement, j'ai accepté les dons d'autres Églises (celles de Macédoine, v. 9), tant je craignais de vous être à charge ! — *καταναρκάω*, de *νάρκη*, « torpille, » puis « torpeur, paralysie ». Le verbe simple *ναρκάω* est intransitif : *torpeo*, « être engourdi, devenir rigide ». Le composé *καταναρκάω* a le sens actif : « engourdir, paralyser » (il se dit, par exemple, de l'action du froid) ; de là : « rendre lourd, peser sur, être à charge » (cf. v. 9 fin. HESYCHIUS paraphrase par *ἐβάρυνα*). — *οὐθενός* se trouve dans α B M P au lieu de *οὐδενός* qu'on lit dans les autres documents. Les formes *οὐθείς*, *μηθείς* sont assez fréquentes dans le grec profane à partir d'Aristote.

v. 9. — [voir la note du v. 8.] — [Le v. 9^a explique le *ἐσὺ λησα λαβὼν ὁψώνιον* du v. 8^a] : « Car ce qui me manquait, les frères venus de Macédoine (Silas et Timothée, sans doute, cf. Act. XVIII, 5) y ont suppléé ». — *προσαναπληροῦν* : « remplir jusqu'au haut (*ἀνὰ*) en ajoutant (*πρός*) ». — Les dons reçus par Paul des Macédoniens venaient probablement surtout de Philippiques ; cf. Phil. IV, 15. [L'apôtre en avait déjà reçu à Thessalonique, d'après Phil. IV, 16.] — [9^b reprend le *οὐ κατενάρκησα* de 8^b] : « Et ainsi je ne vous ai été et ne vous serai en aucune façon (*ἐν παντί*) à charge (*ἄβαρῇ*) ». [Paul, remarque LIETZMANN, n'a donc vécu aux dépens ni d'Aquila et Priscille, ni de Titius Justus, Act. XVIII, 2. 3. 7.] — *καὶ τηρήσω* exprime le ferme dessein qu'a Paul de ne pas se départir de cette ligne de conduite vis-à-vis des Corinthiens.

Au v. 10, l'apôtre va même plus loin : il en prend l'engagement formel, au nom de sa conscience chrétienne, de sa sincérité de chrétien. — *ἔστιν ἀλήθεια*... est une sorte de formule de serment. Le *ὅτι* dépend de l'idée d'affirmer qui est renfermée dans *ἔστιν ἀλήθεια* ; cf. Rom. IX, 1 : *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι*. — *φραγῆσεται*, de *φράσσω*, « enclore [d'une haie, *φραγμός*], enfermer, obstruer », pour emprisonner ou pour protéger ; « fermer la voie à ». Sens :

« Cette *καὶ χάρις* (de travailler *gratuitement*) que j'ai eue et que j'ai chez vous, elle ne sera pas empêchée, étouffée », on pourrait dire : « elle n'aura pas la bouche fermée (cf. Rom. III, 19; Hébr. XI, 33) quant à moi, par rapport à moi ». Le *εἰς ἐμέ* implique une comparaison tacite avec d'autres. — *ἐν τοῖς κλίμασιν τῆς Ἀχαΐας* : dans ces contrées-là, du moins, Paul ne fera jamais rien qui puisse le priver de cette gloire (WEISS).

v. 11. — Cette manière d'agir pouvait être facilement (et était sans doute) taxée de manque d'affection, de défaut de confiance. L'apôtre repousse énergiquement un semblable reproche en faisant appel à l'omniscience de Dieu : « Dieu sait si c'est là le mobile de ma conduite ! » La vraie raison (que Paul n'indique pas) a été évidemment le désir d'éviter les fausses interprétations que n'auraient pas manqué de lancer ses adversaires s'il s'était fait entretenir par l'Église de Corinthe : on l'aurait accusé d'être intéressé, cupide. [Il a préféré s'exposer à ce qu'on mît en doute son affection !]

Le v. 12 [reprend le *καὶ τηρήσω* de v. 9 fin pour en indiquer le but] : « Mais ce que je fais (déjà), je le ferai encore (*καὶ ποιήσω*), afin que j'ôte (*ἐκκόπτω*, *incido*, *impedio*, « couper, arrêter net ») le prétexte (*τὴν ἀφορμὴν* : « ce prétexte, cette occasion-là », d'après le contexte : « l'occasion de suspecter mon désintéressement, de m'accuser de prêcher pour m'enrichir ») à ceux qui cherchent un prétexte (sans article) pour... » Le second *ἵνα* n'est pas parallèle au premier, mais dépend de *τῶν θελούντων ἀφορμὴν* : « qui cherchent un prétexte afin que, dans ce dont ils se glorifient (c'est-à-dire dans leur apostolat prétendu, à eux, les *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*) ils soient trouvés comme moi, m'égalant », c'est-à-dire : « afin que je n'aie pas de supériorité sur eux. Je leur ôte ce prétexte en prêchant l'Évangile gratuitement ». Quelques commentateurs entendent le *ἐν ᾧ κενυχῶνται* d'une *prédication gratuite* dont se seraient glorifiés les adversaires de Paul (comme l'apôtre lui-même). Mais cette interprétation est impossible, car le v. 20 ne permet absolument pas d'admettre que ces faux apôtres prêchassent pour rien ; et si tel avait été le cas, Paul ne pourrait se faire un sujet de gloire spécial de la gratuité de

sa prédication. MEYER¹ rapporte le *ἐν ᾧ καυχῶνται* à la *prétention* de ces gens d'être aussi désintéressés que Paul lui-même; le sens est alors : « afin que, s'ils osent se vanter de leur désintéressement, ils soient forcés de faire comme moi, c'est-à-dire de prêcher l'Évangile pour rien ». Mais quel intérêt Paul avait-il à les contraindre au désintéressement ? Il avait bien plutôt l'intérêt contraire. Nous préférons l'explication de WEISS, qui se rapproche beaucoup de la nôtre : WEISS voit dans le *ἐν ᾧ καυχῶνται* l'autorité usurpée des faux apôtres s'exprimant dans le *droit* qu'ils revendiquent d'être entretenus par l'Église; et il explique le *ἐδρεθῶσιν καθὼς καὶ ἡμεῖς* : « que je me fasse entretenir comme eux, de sorte qu'ils puissent en appeler à mon exemple et que je n'aie aucune supériorité sur eux ». Ce prétexte qu'ils cherchent, Paul le leur ôte absolument, en déclarant qu'il n'acceptera jamais d'être entretenu par les Corinthiens.

v. 13. — Paul déclare carrément, par un jugement sévère porté sur les faux apôtres, pourquoi il tient à leur ôter tout prétexte de se prévaloir de son exemple pour affermir leur propre autorité, pourquoi il lui importe qu'ils ne puissent se vanter d'être comme lui (v. 12) : « Car ces gens-là sont de faux apôtres, des ouvriers de mauvaise foi, qui se déguisent... » — *οἱ τοιοῦτοι* = les *οἱ θέλοντες ἀφορμὴν* du v. 12. *Ψευδαπόστολοι* est attribut, non sujet; il faut suppléer *εἰσίν*. Quant au terme, cf. *ψευδάδελφοι*, Gal. II, 4. — *ἐργάται δόλιοι* : ils prétendent prêcher l'Évangile et ne cherchent en réalité que leur propre intérêt; ils prétendent édifier et ne font que détruire; travaillant dans la vigne, dans le champ de Dieu (1 Cor. III, 9) ils y sont de *mauvais* ouvriers ! — *μετασχηματιζόμενοι* : ils prennent une forme, une attitude (*σχῆμα*) différente de celle qui est la vraie, ils mettent un masque, ils se déguisent, ils se donnent les airs d'apôtres de Christ; mais ils n'en ont que l'apparence. Ils sont en réalité des ministres de Satan (v. 15).

v. 14. — « Et ce déguisement est tout naturel ! Car Satan lui-même (*αὐτός*), leur maître (v. 15), se déguise (le pré-

¹[MEYER fait dépendre le second *ἵνα* du premier, dont il serait comme la reprise et le développement, indiquant le but suprême du *ποιήσω*].

sent est celui de l'habitude) en ange de lumière ! » La *lumière* est dans l'A. T. la manifestation habituelle de la présence de Dieu, répondant à sa parfaite pureté, à sa sainteté absolue (cf. Col. I, 12 ; 1 Jean I, 5), tandis que Satan est le prince du royaume des ténèbres (Éph. VI, 11. 12). [L'ouvrage pseudépigraphique intitulé *Vie d'Adam et d'Ève* raconte que Satan est apparu à Ève sous la figure d'un ange (ch. IX ; cf. XVII)].

v. 15. — οὐ μέγα οὖν... : « Rien donc d'extraordinaire, si... » [Tel maître, tel valet (BOUSSER).] — ὥς : « de manière à paraître comme ». — διάκονοι δικαιοσύνης : leur prétendu zèle pour la justice (dont ils se disent les serviteurs, les champions) est l'ardeur qu'ils mettent à maintenir la Loi, se donnant les apparences de sauvegarder la vraie morale, tandis que l'Évangile de Paul est accusé d'abolir celle-ci en abolissant la Loi et les pratiques légales. — ὦν τὸ τέλος..., cf. Phil. III, 19 : ὦν τὸ τέλος ἀπώλεια. — κατὰ, cf. Rom. II, 6.

2. XI, 16-30.

¹⁶ Je le répète, que personne ne me tienne pour un insensé ! Sinon, recevez-moi, ne fût-ce que comme un insensé, afin que moi aussi je me glorifie un brin. ¹⁷ Ce que je dis là, je ne le dis pas selon le Seigneur, mais comme en déraisonnant, dans cette supposition que je me glorifie. ¹⁸ Puisque plusieurs se glorifient selon la chair, moi aussi je me glorifierai ! ¹⁹ Car vous supportez volontiers les insensés, sages que vous êtes ! ²⁰ En effet, vous supportez qu'on vous tyrannise, qu'on vous gruge, qu'on vous prenne (dans des pièges), qu'on s'élève (à vos dépens), qu'on vous frappe en plein visage ! ²¹ Je dis (cela) à (votre) honte, comme pour dire que nous, nous avons été faibles ! Mais de quoi que quelqu'un se targue, — je parle en insensé : — moi aussi, je m'en targue ! ²² Sont-ils Hébreux ? Moi aussi ! Sont-ils Israélites ? Moi aussi ! Sont-ils la race d'Abraham ? Moi aussi ! ²³ Sont-ils ministres de Christ ? — je parle en insensé : — je le suis davantage, (moi qui ai été) dans les travaux abondamment, dans les emprisonnements abondamment, dans les

coups excessivement, dans les (périls de) mort souvent :
²⁴ j'ai reçu des Juifs cinq fois quarante coups moins un,
²⁵ j'ai été frappé de verges trois fois, j'ai été lapidé une fois, j'ai fait naufrage trois fois, j'ai passé une nuit et un jour sur l'abîme ; ²⁶ par voies et chemins souvent, en danger sur des fleuves, en danger des brigands, en danger de mes compatriotes, en danger des païens, en danger dans la ville, en danger dans le désert, en danger sur la mer, en danger parmi les faux frères ; ²⁷ dans le travail et la peine, dans les veilles souvent, dans la faim et la soif, dans les jeûnes souvent, dans le froid et la nudité. ²⁸ Outre les choses du dehors, (il y a) mon obsession quotidienne : le souci de toutes les Églises. ²⁹ Qui est faible, que je ne sois faible ? qui est scandalisé, que moi, je ne brûle ? ³⁰ S'il faut se glorifier, je me glorifierai de ce qui est de ma faiblesse !

Après avoir parlé de son œuvre, l'apôtre parle de sa *personne*, qu'il compare à celle de ses adversaires ; c'est ici son vrai *καυχᾶσθαι*, auquel il pensait en écrivant le v. 1.

v. 16. — *πάλιν λέγω* revient à l'idée du v. 1. Ces mots se rapportent à l'ensemble du v. 16, non à 16^b seulement. Ce que Paul dit 16^a était implicitement exprimé au v. 1, où le *μικρόν τι ἀφροσύνης* était ironique. — *μή τις με δόξῃ* : « que personne ne me considère comme », c'est-à-dire : « je désire que personne... ». — *εἰ δὲ μήγε...* : « mais si vous ne voulez pas m'accorder cela, alors recevez-moi, quand bien même ce serait comme un insensé (qu'on écoute pourtant avec indulgence) ». *καὶ* = *καὶ ἐὰν ὥς ἀφρονα δεξιῇσθε με*. — *ἵνα καύω...* « afin que moi aussi, comme les adversaires, je me vante un peu » (v. 1).

v. 17. — Paul continue à s'excuser : un tel langage ne convient qu'à un insensé, à un homme qui n'est pas *ἐν κυρίῳ*, mais bien plutôt *ἐν ἀφροσύνῃ*. L'apôtre veut dire : « Vous me forcez à parler comme je ne voudrais pas, en imprudent, et non selon le Seigneur ; mais sachez bien que c'est là une exception ! » Les mots *κατὰ κύριον* peuvent signifier : « avec l'humilité qui me convient », car une parole *κατὰ κύριον* ne peut être une vanterie (MEYER), ou bien : « conformément à

l'esprit de Christ », esprit auquel le langage de Paul ne correspond pas, lorsque, contraint par l'obligation de se défendre, il parle comme on parle en état de déraison. Remarquez le $\acute{\omega}\varsigma$: Paul n'est pas $\acute{\alpha}\varphi\rho\omega\nu$ (v. 16), mais il parle comme s'il l'était. — $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\ \tau\eta\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\iota\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\nu\chi\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$: « dans cette *supposition*, c'est-à-dire une fois admis que je sois forcé de me vanter ». Il y a d'autres manières d'entendre $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\iota\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$; KLÖPPER : « dans cette *assurance*, qui est propre à la folie, avec laquelle je me vante » (cf. MEYER-HEINRICI). WEISS : « dans cet objet, dans cette matière qui sert de *base* à ma vanterie » ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\iota\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma = \textit{fundamentum}$). [LIETZMANN : « dans cette *confiance* de pouvoir me vanter, c'est-à-dire parce que je sais que j'ai le droit de prétendre que je ne le cède en rien à mes adversaires ». BACHMANN : « dans ce *dessein* de me vanter » (cf. pour le sens de « dessein, projet », Diod. XVI, 32)].

v. 18. — Paul explique pourquoi il se laisse aller à parler ainsi : « Puisque d'autres se vantent $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$, c'est-à-dire *dans un esprit charnel*, dans des vues égoïstes, intéressées, et non $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$, c'est-à-dire dans un esprit d'obéissance au Seigneur, sous la direction de son Esprit ». (Cette vanterie $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ pourrait se produire même à propos de grâces spirituelles; ce qu'on appelle « orgueil spirituel » procède, au fond, d'un esprit charnel). Au lieu de $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ (sans article), on lit dans B E K L M P : $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$. Cette leçon, admise par WEISS, signifierait : « d'après les avantages naturels, extérieurs, et non spirituels ». [LIETZMANN, tout en maintenant la leçon $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$, croit pouvoir lui donner le sens de WEISS : les avantages extérieurs sont ceux que Paul indique au v. 22; cf. Phil. III, 4.] — $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega\ \kappa\alpha\nu\chi\acute{\eta}\sigma\omicron\mu\alpha\iota$: il ne faut pas sous-entendre $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$; Paul se vantera aussi, mais ce ne sera pas pour se faire valoir lui-même; ce sera pour le bien des Corinthiens, pour la cause du Seigneur. Il fera par dévouement [et avec répugnance] ce que d'autres font par intérêt personnel.

Le v. 19 est ironique; Paul y indique le motif que les Corinthiens ont de supporter sa vanterie : ils supportent bien celle des insensés (c'est-à-dire des faux apôtres) ! — $\eta\delta\acute{\epsilon}\omega\varsigma$: « avec plaisir, volontiers, sans peine ». — $\varphi\rho\acute{\omicron}\nu\iota\mu\omicron\iota\ \acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma$

peut signifier « *puisque* vous êtes intelligents » (MEYER-HEINRICI), ou bien : « *quoique* vous soyez intelligents ». Ce second sens, plus sévère, est confirmé par le v. 20. Ainsi : « Car vous supportez volontiers les insensés, vous [qui pourtant êtes] les intelligents, les raisonnables ! Avec toute votre sagesse, votre intelligence, vous n'êtes pas choqués des sottises vantées de ces gens là ! Eh bien ! alors, tolérez-moi aussi ! »

v. 20. — *καταδουλοῖ* : « tyrannise », cf. Gal. II, 4. — *κατεσθίει* : « gruge votre bourse », cf. Marc XII, 40 : *οἱ κατεσθιλοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν*. — *λαμβάνει* : « vous fait tomber dans ses pièges », image tirée de la chasse, qui désigne les machinations des adversaires. — *ἐπαίρεται* : « s'élève lui-même ». Ce verbe ne peut avoir, comme les précédents, *ὑμᾶς* pour complément ; aussi le *ὑμᾶς* est-il répété dans la phrase suivante, avec *δέρει*. — *εἰς πρόσωπον ὑμᾶς δέρει* : « vous frappe en plein visage ». — En un mot : « vous traite en misérables écoliers ». Quelle position humiliante pour l'Église de se laisser malmené par ces faux apôtres ! — Remarquez le portrait que Paul trace ici de ses adversaires : dominateurs, avides, rusés, orgueilleux, insolemment violents !

v. 21. — *κατὰ ἀτιμίαν λέγω* peut être entendu de la honte de Paul ou de celle des Corinthiens. Dans la première explication, qui est celle de MEYER, MEYER-HEINRICI, WEISS, [BOUSSET, BACHMANN], on admet que Paul fait une comparaison ironique de lui-même avec les faux docteurs, et on rapporte *κατὰ ἀτιμίαν λέγω* à ce qui suit : « Oui, pour nous mesurer avec de telles gens, nous étions, je le confesse à *ma* honte, trop faibles ! » (MEYER). Mais le v. 20 conduit plutôt à rapporter *κατὰ ἀτιμίαν λέγω* à ce qui précède et à l'entendre de la honte des Corinthiens, avec CHRYSOSTOME, THÉODORET, CALVIN, etc. [LIETZMANN] : « Je dis cela à votre déshonneur ». *κατὰ ἀτιμίαν* = *ἀτίμως*. Le *κατά* exprime la notion de mesure : « conformément au déshonneur que vous vous laissez infliger par ces gens ». — *ὥς οὕτως*... : « comme s'il était vrai que notre ministère à nous ait été inefficace ! » [Pour *ὥς οὕτως* = *quasi*, cf. 2 Thess. II, 2 et voy. BLASS § 70, 2.] — *ἡμεῖς* oppose Paul à ses adversaires : « tandis qu'eux sont forts et que vous les laissez faire tout ce qu'ils veulent, nous, nous aurions été faibles ! » — *ἡσθ'ενήκαμεν* (ou : — *σαμεν*) : C'est à Corinthe,

évidemment, que cette prétendue faiblesse de l'apôtre a été constatée; cf. 1 Cor. II, 2; [2 Cor. X, 10].

v. 21^b. — ἐν ᾧ δ' ἂν τις τολμᾷ : « Mais sous quelque rapport que ces gens soient forts... » (ἂν ajoute l'idée : « si le cas se présente que »). — τολμῶ καὶ γώ fait contraste à ἡσθενήκαμεν : « Prenez garde ! je suis fort, moi aussi ! Je saurai me guérir de cette faiblesse qu'on me reproche ! » — ἐν ἀφροσύνῃ λέγω est ironique; Paul n'est pas réellement ἀφρων (v. 16), mais il sait que sa prétention d'être fort lui aussi, son τολμῶ καὶ γώ, sera traité d'absurde par ses adversaires.

v. 22. — L'apôtre se lance maintenant dans sa glorification personnelle; il pratique le τολμᾶν en paroles, en attendant d'en venir aux actes, à Corinthe même (X, 2) ! Et d'abord, au v. 22, il relève ce qu'il est aussi bien que les faux docteurs (parité), pour indiquer ensuite (v. 23. ss.) ce qu'il est de plus qu'eux (supériorité), à savoir διάκονος Χριστοῦ. — Les trois termes Ἑβραῖοι, Ἰσραηλεῖται, σπέρμα Ἀβραάμ sont en gradation; le premier désigne la nationalité juive; le second, qui est le titre d'honneur des Juifs, marque leur qualité de peuple théocratique; le troisième relève leur droit à la promesse, au règne messianique. — Le caractère judaïsant des adversaires ressort clairement de notre verset, qui suppose que ces gens attachaient une grande importance aux privilèges théocratiques indiqués. Cf. Phil. III, 5.

v. 23. — A côté de cela (v. 22), les faux docteurs se glorifient d'être aussi des διάκονοι Χριστοῦ. Le v. 15, où Paul les appelle « serviteurs de Satan », montre quel cas l'apôtre fait d'une semblable prétention. Mais ici, il ne la conteste pas, il ne la discute pas, il se borne à la mentionner pour dire : « Eh bien ! soit ; j'admets la chose, je leur concède ce titre. Mais j'y ai droit autant et même plus qu'eux ! Ministre de Christ, moi, je le suis plus qu'eux ! » Ἵπὲρ ἐγώ ne signifie pas : « Je suis plus que cela, je suis quelque chose de plus que ministre de Christ » (MEYER). Ce sens ne convient pas après les autres membres de l'énumération. — Les mots παραφρονῶν λαλῶ se rapportent non à ce qui précède (l'idée que ces gens-là sont des διάκονοι Χριστοῦ), mais à ce qui suit, c'est-à-dire à l'affirmation ὑπὲρ ἐγώ, qui semble contraire à

toute humilité et qui sera envisagée par les adversaires comme *déraison* ! *Παραφρονῶν* est plus fort que *ἐν ἀφροσύνῃ* (v. 17) ; ce dernier terme désigne l'absence de bon sens, celui-là, son contraire (déraisonner).

Avec le v. 23^b, Paul passe de l'ironie au sérieux, pour donner les *preuves de fait* du *ὑπὲρ ἐγώ*. Cf. avec l'énumération suivante le passage VI, 4. ss.

Et d'abord : a) 1^{er} groupe : *souffrances passives* (persécutions). (v. 23^b-25).

v. 23^b. — Le *ἐν*, instrumental, se rapporte à *ὑπὲρ ἐγώ*, ou mieux *ἐν* indique les circonstances dans lesquelles Paul s'est manifesté comme « serviteur de Christ, plus qu'eux ». Sa supériorité s'est montrée *par* ou *dans* ses souffrances. — Les adverbes (*περισσοιτέρως* etc.) ne remplacent pas des adjectifs, avec lesquels il faudrait sous-entendre *οὔσιν* (MEYER), mais sont de vrais adverbes : « J'ai été dans les fatigues d'une manière excessive ». Le comparatif signifie : « d'une manière *très* éminente, ou : « plus éminente que d'ordinaire » ; [cf. BLASS § 44, 3]. Mais Paul ne veut certainement pas dire : « plus que les adversaires » ; ce serait leur faire trop d'honneur ! — L'ordre des mots varie selon les manuscrits ; on trouve les différentes leçons : a) dans le T. R., qui suit K L M Syr. Copt. ; b) dans TISCHENDORF, qui suit x F G ; c) dans NESTLE (cf. WEISS), qui suit B D E It. Vulg. — *κόποι* : les travaux manuels et les fatigues de tout genre. — *πληγαί* : les coups et mauvais traitements (en dehors des fustigations officielles ; v. 24). — *φυλακαί* : « emprisonnements » ; cf. Clément Romain, ad Corinth. V, 5. 6. : *ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν, ἐπτάκις δέσμα φορέσας*. — *θάνατοι* : « des dangers de mort » ; cf. IV, 11 ; Rom. VIII, 36.

Les v. 24-25 contiennent des particularisations du terme général *θάνατοι*¹. Ces deux versets forment une parenthèse qui coupe l'énumération commencée dans 23^b. Cette énumération est reprise au v. 26.

v. 24. — *ὑπὸ Ἰουδαίων* se rapporte évidemment à *πεντά-*

¹ [Ainsi aussi LIETZMANN]. MEYER-HEINRICI voit dans les v. 24-25 le développement non seulement de *θάνατοι*, mais aussi des autres termes de 23^b.

κίς... ἔλαβον, car le *τρίς ἐραβδισθην* du v. 25 désigne, en opposition aux coups reçus des Juifs, les flagellations administrées par les païens. — De ces cinq flagellations *juives*, aucune ne nous est connue par le livre des Actes. — *τεσσαράκοντα παρὰ μίαν*, sc. *πληγὰς*. Pour *παρὰ* dans le sens de *præter*, « excepté », cf. Rom. I, 25. — On ne donnait que 39 coups, de peur de violer la loi (Deut. XXV, 3) qui défendait de dépasser 40 (cf. Josèphe, Antiq. IV, 8, 21 : *πληγὰς μιᾷ λειπούσας τεσσαράκοντα*). [Le traité *Makkot* motive le nombre 39 par une exégèse d'ailleurs erronée (III, 10) et décrit la procédure à suivre (III, 12). Voir le n° 6 de la collection « *Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung* », contenant les traités *Sanhedrin* et *Makkot*, par HÖLSCHER, p. 138. s., 140. s.].

v. 25. — *τρίς ἐραβδισθην*. Le livre des Actes ne mentionne qu'une flagellation *romaine* subie par Paul (avec Silas, Act. XVI, 22), mais il indique un cas où l'apôtre faillit en subir une autre (XXII, 24. ss.). Tandis que dans la flagellation juive, on se servait de courroies, le supplice romain était appliqué au moyen de verges (*ξαβδός*); [cf. l'expression latine *virgis cædere*]. Les évangiles emploient pour le désigner les termes de *φραγελλώω* (Matth. XXVII, 26; Marc XV, 15) ou de *μαστιγώω* (Jean XIX, 1). — Ces deux supplices, peines très cruelles, peuvent bien figurer parmi les *θάνατοι*, car souvent on en mourait. [Voir *Makkot* III, 14, dans HÖLSCHER, p. 141.] — *ἄπαξ ἐλιδάσθην* : à Lystre, Act. XIV, 19. — *τρίς ἐνανάγησα* : On ne trouve rien de cela dans le livre des Actes. Le naufrage raconté Act. XXVII est de beaucoup postérieur à 2 Corinth. *Ναναγεῖν* vient de *ναῦς* et *ἄγνυμι*. — *νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα* [ne signifie pas, comme l'ont entendu plusieurs anciens exégètes, p. ex. CHRYSOSTOME, que l'apôtre ait été englouti par les vagues et soit revenu à la vie par un nouveau miracle de Jonas, mais, comme traduit la Peschitto : *die ac nocte sine navi in mari fui* (BACHM., p. 379. s., note); donc :] il a passé 24 heures (une nuit et un jour) sur une épave [dans l'un des naufrages mentionnés plus haut]. — *βυθός* : les profondeurs de la mer. — Pour *ποιεῖν* dans le sens de « passer le temps », cf. Act., XV, 33 : *ποιήσαντες χρόνον* [et Jacq. IV, 13 : *ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτόν*]. — La non-

mention par le livre des Actes de la plupart des faits relatés ici montre avec quelle prudence il convient d'user de l'*argumentum a silentio*.

b) 2^{me} groupe: les travaux positifs du ministère. (v. 26-27). Et d'abord :

v. 26, les *voyages* et leurs *dangers*. — Le *ἐν* de v. 23^b fait place ici au datif instrumental, déterminant toujours (après la parenthèse des v. 24-25) le *ὅπερ ἐγὼ* de 23^a. — *πολλάκις* : la moitié de la vie de Paul s'est passée en voyages ! — Les huit *κινδύνοις* qui suivent se groupent deux à deux, dans une symétrie évidente, de manière à former quatre contrastes qui développent le *ὁδοιπορίαὶς πολλάκις*. En d'autres termes, les quatre paires de *κινδύνοις* sont des appositions explicatives de *ὁδοιπορίαὶς*. — Remarquez le ton triomphant de cette énumération. — 1^o *κινδύνοις ποταμῶν... ληιστῶν* : le génitif indique d'où vient le danger, sa *cause* ; il s'agit de fleuves débordés, de brigands qui barrent le chemin. — 2^o *ἐκ γένους* : « venant de ma race » (= *ἐκ συγγενῶν* ; [cf. pour ce dernier terme Rom. IX, 3]), opposé à *ἐξ ἐθνῶν*. Ce sont d'une part les embûches des Juifs, et d'autre part l'hostilité des païens. Le livre des Actes fournit de nombreux exemples de ces deux sortes de dangers ; voir les ch. XIII ; XIV ; XVI ; XVII ; XVIII ; XIX ; XXI. (Les païens sont le plus souvent excités par les Juifs.) — 3^o *ἐν πόλει* fait allusion aux émeutes dans les villes : à Damas, à Antioche de Pisidie, à Lystre, à Philippi, à Thessalonique, à Corinthe, à Ephèse. — *ἐν ἐρημίᾳ* : les attaques par surprise, dans des lieux inhabités. — 4^o *ἐν θαλάσῃ... ἐν ψευδαδέλφοις* : sur mer, Paul courait le danger de tomber entre les mains des corsaires ou dans les embûches des Juifs (Act. XX, 3) ; sur terre, celui d'être trahi par de faux amis comme les judaïsants fanatiques de Gal. II, 4.

Le v. 27 développe le même ordre d'idées en insistant sur le côté de l'*activité* déployée par l'apôtre. — *κόπῳ καὶ μόχθῳ*, cf. 1 Thess. II, 9 ; 2 Thess. III, 8. Ces *travaux* pénibles (cf. *κόπτω*, « frapper », et *μογέω*, « avoir de la peine », *μογίς*, « avec peine ») expliquent les *veilles* (*ἀγρυπνίαι*). — Le *ἐν* que le T. R. place devant *κόπῳ καὶ μόχθῳ* manque dans *κ B D E F G It*. Les *ἐν* de la fin du verset (depuis *ἐν ἀγρυπνίαις*, reprise du

ἐν instrumental) indiquent les divers *modes* du κόπῳ καὶ μόχθῳ, à savoir : *faim et soif, jeûnes*, avec les circonstances aggravantes du *froid* et de la *nudité*. — Le mot *νηστειαίς* désigne sans doute, quoi qu'en dise HEINRICI, qui trouve cette idée étrangère au contexte, des jeûnes *volontaires*, car λιμῶ implique déjà l'idée de jeûnes forcés.

c) 3^{me} groupe : *souffrances morales*. (v. 28-29).

v. 28. — Les mots χωρὶς τῶν παρεκτός doivent être liés à ce qui suit, non à ce qui précède. Χωρὶς : « abstraction faite de », « sans parler de ». Quant à παρεκτός, qui s'emploie ordinairement avec un complément dans le sens de « *excepté* », c'est-à-dire comme préposition (cf. Matth. V, 32 : παρεκτός λόγου πορνείας; Act. XXVI, 29 : παρεκτός τῶν δέσμων τούτων), il est pris ici adverbialement (*præterea*) et l'on doit entendre : « sans parler des choses qui sont *en outre*, c'est-à-dire sans parler *du reste*, à savoir : des choses qui viennent d'être énumérées » (MEYER), ou bien : « sans parler des choses *exceptionnelles*, qui viennent d'être indiquées, il y a les soucis *constants* » (MEYER-HEINRICI, cf. EWALD), ou encore : « sans parler des *autres choses que je pourrais nommer* et que je ne nomme pas, parce que l'énumération en serait trop longue », ou peut-être : « sans parler des choses qui sont *du dehors* » (sens très admissible, quoique inusité, de παρεκτός), c'est-à-dire les souffrances extérieures, dangers, persécutions, etc. des versets précédents (BÈZE, cf. BENJEL et la Vulg.). L'antithèse est alors excellente : « sans parler de toutes ces choses du dehors, il y a encore, au dedans, les souffrances intimes, les soucis, etc. » — Si on lisait avec le T. R. (d'après KLMP) ἐπισύστασις, « *tumulte, soulèvement* », le μοι (ou : μου, D E) ne permettrait pas de penser à un soulèvement populaire, dont la mention, très en place plus haut, ne se justifierait pas ici. et auquel ne conviendraient pas les mots καθ' ἡμέραν (il n'y avait pas tous les jours des émeutes !). Ce sens, d'ailleurs, s'accorderait mal avec la fin du v. (ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν) qui indique un autre genre d'épreuves. Il faudrait donc entendre ce mot ἐπισύστασις du *soulèvement intérieur* de pensées, de soucis, qui se produit dans l'âme de Paul. Ἡ μέριμνα etc. serait alors apposition de ἐπισύστασις et expliquerait quel est le sujet de ces pensées qui assail-

lent l'apôtre. Mais *ἐπιστάσεις* pourrait-il avoir ce sens? D'ailleurs il faut, d'après les autorités (α B D E F G), lire *ἐπίστασις*. Ce mot ne saurait avoir ici le sens de *séjour* (*ἐπίστασις*, littéralement : « arrêt » puis : *mora*, « séjour »). L'idée de *surveillance* (emploi, fonction d' *ἐπιστάτης*), *attention* (MEYER), qui conduit à celle de *préoccupation*, *souci*, conviendrait déjà mieux : « Il y a ma préoccupation quotidienne, le souci de toutes les Églises », ou : « Ma préoccupation quotidienne est le souci de toutes les Églises ». Mais il faut sans doute préférer le sens d'*obsession* (*incursus, concursus in me*); cf. 2 Macc. VI, 3 : *ἐπίστασις τῶν κακῶν*, *malorum incursio*. Tandis que *ἀφίστασθαι τινος* signifie « faire défection » (*ἀπόστασις*), *ἐφίστασθαι* signifie au contraire « se presser vers, contre, assiéger ». C'est ainsi qu'entendent BÈZE, BENDEL, EWALD, REUSS, KLÖPPER, MEYER-HEINRICI, [BACHMANN, LIETZMANN]. — *πασῶν* : il s'agit des nombreuses Églises que Paul a fondées et qui sont l'objet constant de sa sollicitude.

Le v. 29 donne des exemples du « souci pour toutes les Églises », tout en relevant que ce souci n'est pas seulement collectif, mais porte aussi sur les *individus*, sur chacun des membres des diverses Églises (cf. Act. XX, 31). — Il y a gradation de *ἀσθενεῖ* à *σκανδαλίζεται*, tout comme de *ἀσθενῶ* à *πυροῦμαι* (Paul ne pouvait pas dire : *σκανδαλίζομαι*). — L'idée du verset est celle de la sympathie la plus intense, en vertu de laquelle Paul redoute tout ce qui pourrait nuire à la vie spirituelle des Églises ou de leurs membres. (Le verbe *ἀσθενεῖν* est employé au sens spirituel ; cf. Rom. IV, 19 ; XIV, 1. 2 ; 1 Cor. VIII, 9. 11). Au relâchement, à l'affaiblissement spirituel des chrétiens ou à leurs chutes (scandales) correspondent chez l'apôtre l'*abattement*, la tristesse, ou une *douleur cuisante*, car plus on aime, plus on souffre des fautes d'autrui (AUGUSTIN). L'idée de *douleur* convient mieux à *πυροῦμαι*, en gradation de *ἀσθενῶ*, que celle de *colère ardente* admise par LUTHER. On dit : *ardere doloribus*. La version de Paris traduit d'une façon malheureuse : « J'ai la fièvre » ! — Remarquez le *ἐγώ* : « c'est moi qui souffre, c'est moi qui suis frappé ! » — L'apôtre sent la faute du pécheur comme si c'était la sienne. Cf. 1 Cor. V, illustration frappante de notre verset.

Le v. 30¹ est-il la clôture du morceau précédent ou le thème du morceau suivant ? Il exprime certainement le principe général sur lequel repose le passage 23^b-29, qui est le développement du ὑπὲρ ἐγὼ de 23^a, car en quoi consiste la supériorité de l'apôtre sur ses adversaires, si ce n'est dans les souffrances mêmes qu'il vient d'énumérer et qui, aux yeux du monde, sont autant de faiblesses, tandis qu'en réalité c'est en elles qu'éclate la force divine qui agit en Paul ? Mais le v. 29 : « que je ne sois faible, que je ne brûle (ἀσθενῶ, πυροῦμαι) » nous montre l'apôtre profondément ébranlé par ces expériences, et c'est à ce ἀσθενῶ que se rattache manifestement le τὰ τῆς ἀσθενείας μου du v. 30. « Je me suis vanté, veut-il dire, puisqu'on m'y forçait ; j'ai fait valoir ma supériorité. Mais en quoi consiste-t-elle ? De quoi me vanté-je et me vanterai-je ? De mes ἀσθενεῖαι, de cela, rien que de cela ! Je ne sortirai pas de cette sphère-là (τὰ τῆς ἀσθενείας μου) ; je ne franchirai pas cette limite. » Le futur καυχῆσομαι est un futur de principe : « voilà quelle est et sera ma ligne de conduite ».

Mais c'est à l'énoncé même de ce principe que se rattache très naturellement le développement qui suit (XI, 31-XII, 10), où Paul va recommencer à se vanter. Les expressions du v. 30 « me glorifier de ma faiblesse » sont reprises dans XII, 1. 5. 9 avec tant d'insistance qu'en écrivant le καυχῆσομαι de XI, 30, l'apôtre pense certainement surtout à ce qui va suivre (KLÖPPER, BOUSSET). Le rapport si étroit et si évident que l'identité des expressions établit entre XI, 30 et XII, 1-10, ne permet pas d'admettre, avec plusieurs, qu'à partir de XI, 31 l'apôtre mentionne un domaine de καύχησης nouveau, autre que celui de ses ἀσθενεῖαι, dans lequel, à vrai dire, il ne veut pas entrer, puisqu'il est décidé à ne se glorifier que de ses faiblesses, mais dont il cite néanmoins deux exemples, pour faire voir ce qu'il pourrait dire, s'il voulait tout dire, — le domaine de ses δόξαι : il ne se vante et ne se vantera d'autre chose que de ses faiblesses, quoi-

¹ [L'exégèse de XI, 30-XIII, 3 a été en partie rédigée (XI, 30-XII, 7), en partie dictée (XII, 7-XIII, 3) par l'auteur lui-même en vue de l'impression. Quant à la grande note sur XII, 1-10, la rédaction, sans être définitive, en était cependant poussée assez loin.]

qu'il eût bien sujet de le faire, s'il le voulait ! Il s'est vanté de ses souffrances — les adversaires n'ont certes pas de tels états de service à faire valoir, — c'est-à-dire des choses qui, extérieurement, l'abaissent : que serait-ce s'il voulait se vanter des choses qui l'élèvent ? Mais là serait, pour lui, le danger. Il le fera pourtant, en quelque mesure, pour montrer ce qu'il aurait à dire, s'il voulait entrer sur ce terrain.

Cette façon de relier le morceau suivant à XI, 30 pourrait convenir à XII, 1. ss., mais non à XI, 32. 33, où je ne saurais voir comme plusieurs (KLÖPPER, etc.) un fait glorieux pour l'apôtre, une preuve éclatante de la puissance de Dieu et de son intervention en sa faveur ; car toutes les circonstances, que Paul relève avec soin, tendent au contraire, à le faire paraître comme un homme faible, obligé de fuir devant les embûches des hommes et nullement sauvé par un miracle de Dieu (HOFMANN, WEISS).

3. XI, 34-XII, 10.

³¹ Le Dieu qui est aussi le Père de notre Seigneur Jésus-Christ sait, lui qui est béni aux siècles des siècles, que je ne mens pas ! ³² A Damas, l'ethnarque du roi Arétas gardait la ville des Damascéniens pour se saisir de moi, ³³ et l'on me dévala par une fenêtre dans une corbeille en bas la muraille, et j'échappai (ainsi) de ses mains.

Ch. XII. ¹ Assurément il ne me convient pas de me glorifier, car j'en viendrai alors jusqu'à des visions et des révélations du Seigneur. ² Je connais un homme en Christ qui, il y a quatorze ans — fut-ce en son corps, je ne sais ; fut-ce hors de son corps, je ne sais : Dieu le sait — fut ravi, lui, cet homme dont je parle, jusqu'au troisième ciel. ³ Et je sais que cet homme — fut-ce en son corps, je ne sais ; fut ce hors de son corps, je ne sais : Dieu le sait — ⁴ fut ravi dans le paradis et (y) entendit des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de répéter. ⁵ C'est au sujet de ce personnage que je me glorifierai, mais pour ce qui me concerne moi-même, je ne me glorifierai point, sinon de mes faiblesses. ⁶ En effet, si je voulais me glorifier, je ne se-

rais point un insensé, car je dirais la vérité. Mais je m'en abstiens de peur qu'on ne m'estime au-dessus de ce qu'on voit en moi ou de ce qu'on entend de ma bouche. ⁷ Et afin que je ne m'enorgueillisse pas de l'excellence de ces révélations, il m'a été donné une écharde dans ma chair, un ange de Satan pour me souffleter, afin que je ne m'enorgueillisse pas. ⁸ Par trois fois j'ai prié le Seigneur au sujet de cet (ange), afin qu'il s'éloignât de moi. ⁹ Et (le Seigneur) m'a dit : Ma grâce te suffit, car la puissance (ne) se déploie pleinement (que) dans la faiblesse. Je me glorifierai donc très volontiers, de préférence, de mes faiblesses, afin que la puissance de Christ habite en moi. ¹⁰ C'est pourquoi je me complais dans les faiblesses, dans les outrages, dans les difficultés, dans les persécutions et les angoisses (qui m'atteignent) pour Christ ; car quand je suis faible, c'est alors que je suis fort.

L'apôtre arrive à son vrai sujet de glorification.

v. 31. — Le génitif τοῦ κυρίου Ἰησοῦ dépend, ici comme dans Eph. I, 3, du second substantif (πατήρ) seulement : « le Dieu qui est aussi le Père du Seigneur Jésus », et non : « le Dieu et Père du Seigneur Jésus ». — Ce Dieu est désigné comme le « *Béni* » (εὐλογητός), désignation usuelle chez les rabbins (cf. Marc XIV, 61 ; Éph. I, 3).

Pourquoi la formule sacramentelle dont se sert ici Paul et à quoi la rapporter ? La plupart la rapportent, comme c'est le cas ordinaire de semblables formules ¹, à ce qui suit, donc au fait raconté v. 32-33. Mais en quoi ce fait est-il si incroyable, ou si inconnu, ou si important qu'il réclame une pareille attestation ? On ne le voit absolument pas. Le v. 31 ne peut donc se rapporter uniquement à ce fait. Aussi MEYER admet-il plutôt que Paul, d'après ce qu'il vient de dire au v. 30, commence ici l'énumération de ses faiblesses, dont le fait raconté v. 32-33 serait la première, mais qu'au moment de poursuivre son énumération, il s'arrête soudain (XII, 1) :

¹ Comp. I, 23 ; Rom. I, 9 ; IX, 4-3. Mais il y a dans ces passages un *ὅτι* ou un *ὥς* qui relie la formule du serment à ce que Paul affirme ; en sorte qu'il n'y a pas, comme ici, de doute possible.

« Mais non ! il ne me convient pas de me vanter ainsi ! » Le v. 31 se rapporterait donc à toute la série des *ἀσθénéειαι* qui devait venir et qui ne vient pas. Mais pourquoi un serment solennel en vue d'une énumération qu'il va précisément interrompre ? Le sens que MEYER est amené par là à donner au chap. XII est d'ailleurs, comme nous le verrons, inadmissible. L'objection subsiste : pourquoi relever ce trait, ce trait seul (v. 32. s.) ? C'est, a-t-on dit, la première en date des souffrances apostoliques de Paul : il veut montrer que, dès le début, son ministère n'a pas été un jeu d'agrément (REUSS). Cela n'explique pas suffisamment l'attestation sacramentelle pour un fait qui n'a en lui-même rien d'extraordinaire.

Si l'on rapporte la formule v. 31 à ce qui suit, il faut évidemment la faire porter sur quelque chose de plus considérable, c'est-à-dire sur l'ensemble du morceau XI, 32-XII, 10, et spécialement sur le fait extraordinaire raconté XII, 2. ss. C'est l'opinion de plusieurs. On a même rapporté notre verset exclusivement à ce fait, et considéré v. 32-33 comme une simple introduction historique au récit du chap. XII (WIESELER, etc.) ; mais ces versets ne s'y prêtent guère, car ils n'ont aucun rapport, ni historique, ni chronologique avec le fait en question (XII, 2. ss.) et en sont séparés par XII, 1.

Ces difficultés ont conduit plusieurs savants (HOLSTEN, SCHMIEDEL, les critiques hollandais) à envisager les v. 32-33 comme une interpolation ; en ce cas, il faut envisager XII, 1^a comme interpolé aussi. XII, 1^b se relie alors fort bien à XI, 31. Mais on se demande comment l'idée d'intercaler ici ce trait a pu venir à l'interpolateur et d'où il tenait les détails, d'allure tout à fait historique, qui ne se trouvent pas dans le récit des Actes, ou qui en diffèrent. Aussi BOUSSET repousse-t-il, avec raison, cette hypothèse d'une interpolation. [LIETZMANN de même]. La difficulté même que ces versets offrent dans le contexte prouve en faveur de leur authenticité.

La liaison du v. 31 à ce qui suit ne fournissant aucune explication satisfaisante, il ne reste qu'à tenter de le rapporter à ce qui précède, mais non pas, comme on l'a proposé, au v. 29 ou aux v. 23-29 : le v. 29 à lui seul ne motiverait pas ce serment, et les v. 23-28 rapportent des faits pour la

plupart connus des lecteurs et ne le motivent pas non plus. D'ailleurs, le v. 30 ne devrait pas séparer v. 31 de 23-29. Il faut donc rapporter, avec RÜCKERT, HOFMANN, WEISS, l'attestation au v. 30 tout simplement. On n'a pas remarqué que les serments qui se rencontrent ailleurs sous la plume de Paul se rapportent tous, non à des faits extérieurs, contrôlables pour les lecteurs, mais à des faits de conscience, à des faits intimes, connus de Dieu seul, et dont par conséquent seul il peut être invoqué comme témoin (Rom. I, 9; IX, 1-3; 2 Cor. I, 23). Il en est de même ici. Ce que Paul atteste, en en appelant à Dieu, c'est sa *sincérité* lorsqu'il affirme, comme il vient de le faire, qu'il ne se glorifie nullement des avantages dont il pourrait tirer gloire aux yeux des hommes, mais uniquement de ce qui l'humilie à leurs yeux, de ses faiblesses. Ce qu'il dit là est tellement l'opposé de ce que les hommes ont coutume de faire et de ce que font ses adversaires, qu'il éprouve le besoin de le certifier solennellement : ce n'est pas là, dans sa bouche, une façon de parler, une humilité de parade, Dieu en est témoin !

Après cette attestation, il aborde, conformément au *καυχῶμαι* du v. 30, une nouvelle série de ses *ἀσθενεῖαι* dont il veut se vanter (v. 32-33; XII, 1-10)¹.

a) [*L'épisode de Damas*]. (v. 32-33).

Le fait ici raconté doit être rangé dans la catégorie des « faiblesses » de l'apôtre. On l'a souvent envisagé autrement : admettant qu'à partir du v. 31 Paul cesse de parler de ses *ἀσθενεῖαι* pour passer à ses *δόξαι*, on a cru que l'intention de l'apôtre était de montrer par ce fait la puissance déployée par sa prédication à Damas : toute la grande ville des Damascéniens remuée, sur pied, pour le saisir ; on garde les avenues, ferme les portes ; l'émir arabe s'efforce en vain de le capturer ; Paul lui échappe. Tel a été le début de son

¹ Il ne faut donc pas envisager v. 32-33 comme un post-scriptum ajouté à l'énumération 23-29 : Paul se souviendrait tout à coup d'un fait qu'il a oublié de rappeler plus haut, et il l'ajouterait ici avant de passer outre. C'est là un essai désespéré de justifier ces versets ; mieux vaudrait dire tout simplement qu'on ne comprend pas ! L'apôtre ne composait certainement pas ainsi au hasard, mais après avoir sérieusement médité.

ministère : il ne fut pas alors quantité négligeable, mais une puissance avec laquelle les puissants durent compter ! Donc autre chose que ce que ses adversaires voient en lui ! Ou bien on a vu ici l'intention de signaler dans ce fait l'intervention de la puissance de Dieu pour le délivrer. — Nous ne trouvons rien de tout cela dans le texte.

Dans le même ordre d'idées, une interprétation plus plausible a été proposée par HEINRICI, BOUSSET : la mention de ce fait serait motivée par des propos des adversaires, qui faisaient à Paul un grief de cette fuite et l'accusaient de lâcheté¹. Tous les détails précis qu'il note ici auraient pour but de montrer que, s'il a fui ainsi, ce n'est point par lâcheté, mais parce que le danger était pressant et qu'il n'a pu faire autrement. Mais rien absolument n'indique une intention de ce genre. Tout au contraire, cette fuite singulière a quelque chose d'humiliant pour l'apôtre ; c'est une marque de *faiblesse*, dont, au point de vue de l'orgueil humain, il n'y a pas à se vanter (HOFMANN). En racontant ce trait des débuts de son ministère, il veut montrer qu'il a toujours été un homme faible ; et s'il se glorifie de cette faiblesse comme de ses ἀσθενεῖαι en général, il expliquera pourquoi (XII, 9. 10).

v. 32. — Dans le récit du même fait, Act. IX, 23-25, ce sont les Juifs de Damas qui cherchent à saisir Paul ; ici, c'est le gouverneur arabe. Il n'y a pas nécessairement contradiction. Les Juifs auront sans doute été les instigateurs des poursuites contre l'apôtre ; c'est à leur demande, peut-être appuyée d'une somme d'argent, que le gouverneur aura agi. Puis, ils auront veillé de concert avec les soldats de celui-ci. — *Damas* : ville aussi considérable qu'ancienne (déjà nommée Gen. XIV, 15 ; XV, 2[?]), comprenant à l'époque de Paul peut-être 150 à 200 mille âmes. « A Damas l'ethnarque... gardait la ville des Damascéniens ». Cette répétition est sans doute l'effet d'une négligence de style ; il y a anacoluthie. L'apôtre a peut-être eu l'intention d'écrire : « A Damas, l'ethnarque

¹ Il en serait de même, d'après ces interprètes, du fait suivant, — ses visions, — dont on aurait pris texte pour porter des jugements défavorables contre Paul et contre la validité de ses enseignements. XII, 1. ss. serait destiné à prouver qu'il s'agissait bien de véritables révélations du Seigneur.

gardait les portes ». HOFMANN a prétendu distinguer entre le territoire de la ville (« à Damas ») et la ville fermée elle-même (« la ville des Damascéniens »). C'est arbitraire. — Le titre d'*ethnarque* désigne proprement un chef de tribu (émir). Dans des inscriptions publiées par WADDINGTON et chez Josèphe, il s'applique à des princes, comme Archélaüs, à qui l'empereur donne ce titre. La colonie juive d'Alexandrie avait un ethnarque. HOFMANN a de même voulu faire de l'ethnarque d'Arétas son résident à Damas, le chef de la colonie arabe de cette ville. Mais quel pouvoir ce chef aurait-il eu sur un Juif, comme Paul? « Ethnarque » doit signifier ici *gouverneur, préfet*, et il faut admettre qu'à cette époque le souverain arabe Arétas régnait sur Damas. La capitale de ses États — le royaume nabatéen — était Pétra. Ce prince, qui régna jusque vers 40 après Jésus-Christ, était le beau-père d'Hérode Antipas, le père de la femme que celui-ci répudia pour épouser sa nièce Hérodiad. Cela occasionna une guerre dans laquelle Antipas fut battu; celui-ci réclama le secours de Tibère qui envoya son légat Vitellius contre Arétas. [Cf. Josèphe, *Antiq.* XVIII, 5, 1. 3]. Mais la mort de Tibère mit fin à la campagne (37 après Jésus-Christ). C'est sans doute à cette époque qu'Arétas devint maître de Damas, qui appartenait aux Romains. (Voir SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3^{me} édit., I, p. 726. ss.). Plusieurs faits confirment cette domination arabe à Damas: diverses inscriptions trouvées par WADDINGTON et DE VOGÜÉ; des monnaies damasquines à l'exergue « Arétas philhellène ». La série des monnaies romaines trouvées à Damas offre une lacune pour les règnes de Caligula (37-41) et de Claude (41-54). Sous Trajan encore (98-117) la domination nabatéenne s'étendait jusqu'au Nord-Est de Damas ¹.

Il ne paraît pas possible de placer le fait ici rapporté avant le séjour de Paul en Arabie (Gal. I, 17), comme le veut MEYER. Comment Paul, ayant échappé à la poursuite du préfet

¹ [BACHMANN (p. 383, note), d'accord avec ZAHN, voit dans l'*ethnarque* de notre passage le chef d'une tribu plus ou moins nomade, voisine de Damas et appartenant au royaume d'Arétas. Ce chef, qui pouvait avoir été soudoyé par les Juifs de Damas, aurait « gardé la ville » du dehors, surveillant les portes et épiant la fuite de Paul].

d'Arétas, se serait-il réfugié précisément dans les États de ce prince ? Les Actes semblent, il est vrai, faire aller Paul, après sa fuite de Damas, directement à Jérusalem (IX, 23-26) ; c'est que l'auteur de ce livre n'a pas eu connaissance du séjour en Arabie. D'après Gal. I, 17-18, Paul, après sa conversion, se rendit en Arabie et de là revint à Damas, ce qui n'eût pas été possible s'il y avait été traqué, comme il le dit ici, quelques années auparavant. Après qu'il y eut prêché l'Évangile pendant un certain temps (*ἡμέραι ἱκαναί*, Act. IX, 23), les menées des Juifs l'obligèrent à quitter cette ville et il se rendit à Jérusalem, trois ans après sa conversion (Gal. I, 18). C'est ainsi qu'il faut préciser ou rectifier les données des Actes. Si la conversion de Paul a eu lieu en 36 ou 37, la fuite de Damas a donc bien eu lieu encore du vivant d'Arétas, en 39 ou 40.

v. 33. — Tous les détails ici donnés montrent avec quel soin on recherchait l'apôtre. — *θυρίτς*, diminutif de *θύρα* : une ouverture de petite dimension, une « fenêtré », peu remarquée, dans le mur de la ville. — *σαργάνη* (ou *ταργάνη*, cf. *ταργανόω*, « lier, tresser ») : tout objet tressé ; ici une corbeille d'osier tressé. Le terme des Actes, différent (*ἐν σπυρίδι*), a le même sens. — *ἐχαλάσθην* (de *χαλάω*, « relâcher, lâcher, laisser aller ») : « on me fit glisser, on me descendit... »

La mention de ce trait demeure étonnante ici. On ne peut s'en rendre compte qu'en le liant étroitement à l'idée du v. 30 : « je me glorifierai de mes faiblesses ». Mais il reste étrange que Paul n'ajoute pas un mot pour expliquer la signification qu'il y attache ¹.

b) [*Les visions et l'écharde*]. (XII, 1-10).

v. 1. — La leçon adoptée par la plupart des éditeurs modernes (WESTCOTT-HORT, TISCHENDORF, NESTLE) : *καυχᾶσθαι δεῖ, ὃ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δέ* ne se trouve que dans F G P. Elle ne diffère que peu de celle de *κ*, qui lit *δέ* au lieu de *δεῖ*, et surtout de celle de B (admise par WEISS), qui lit

¹ [C'est pourquoi, malgré l'objection faite plus haut par l'auteur (à la fin du v. 31, en note), le plus simple est peut-être, après tout, de regarder, avec LIETZMANN, les v. 32 et 33 comme un *post-scriptum*, ou plutôt *post-dictatum* de l'apôtre, destiné à compléter l'énumération 23-28 ; cf. 4 Cor. I, 16.]

δὲ καὶ au lieu de δέ (après ἐλεύσομαι). D a une leçon tout autre : *καυχᾶσθαι δὲ οὐ συμφέρει, ἐλεύσομαι γάρ*, dont celle du T. R. ne diffère que par la substitution de δὴ à δέ et l'adjonction de μοί : *καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει μοι, ἐλεύσομαι γάρ*. (Le δὴ est appuyé par K M Minn. Chrysost.)

C'est cette dernière leçon qui me paraît, comme à plusieurs exégètes (KLÖPPER, HOFMANN, HEINRICI), devoir être préférée à celle des éditeurs modernes, laquelle me semble insoutenable.

Celle-ci signifie : « Il faut bien me vanter (puisque vous m'y forcez) » — réaffirmation de l'idée *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ* de XI, 30 —, « quoique cela ne soit pas utile, mais j'en viendrai néanmoins à vous parler de visions, etc. » Le δέ (adversatif) oppose la vanterie à laquelle il va se livrer à ce qu'il vient de dire : qu'il ne convient pas de se vanter. Ce sens suppose que la révélation que Paul va raconter est réellement l'objet de sa *καύχησης*. Mais l'apôtre dira v. 5. ss. justement le contraire : il ne veut précisément pas se vanter de ces glorieuses révélations, mais uniquement de ses faiblesses.

WEISS cherche à échapper à cette objection en interprétant, d'après la leçon de B : « Il ne convient sans doute pas de se vanter ; j'en viendrai néanmoins même (δὲ καὶ = « mais même, mais aussi »), aux révélations, etc., mais uniquement pour montrer que, même dans ce domaine, ce n'est que de ma faiblesse que je me vante ». Ce sens me paraît plus ingénieux que juste, car dans ce qui suit, ce dont l'apôtre se vante, ce n'est pas de ses révélations *en tant qu'elles impliquent* faiblesse, autrement dit de la faiblesse *inhérente* à ses révélations, mais de faiblesses *opposées* aux révélations glorieuses qu'il a reçues. La leçon de B (δὲ καὶ) a d'ailleurs tout l'air d'une correction ; le καὶ aura été introduit pour faire ressortir que les révélations sont le plus *haut* objet dont Paul puisse se vanter : « je pourrai, s'il le faut, me glorifier *même* de révélations... »

MEYER envisage le *καυχᾶσθαι δεῖ* comme une brusque interruption de l'énumération que l'apôtre avait commencé à faire (dès XI, 30) de ses faiblesses. Paul, pense MEYER, s'arrête tout à coup (en s'écriant : « Il faut me vanter ») dans le récit de ses faiblesses pour passer à ses révélations, dont

il veut se vanter toutefois avec la réserve formulée au v. 5. Mais cela conduit à un sens inadmissible et à une liaison d'idées tout à fait fausse entre XI, 32-33 et XII, 2. ss.); il ne s'agit pas, en effet, d'*opposer* les faits dont il vient de commencer l'énumération (qu'il interrompt aussitôt) aux choses glorieuses qu'il va raconter maintenant XII, 1-10 est la *continuation* de XI, 30-33 (Paul se glorifiant de ses faiblesses). Tout en conservant le *καυχᾶσθαι δεῖ* admis par les éditeurs modernes, MEYER lit: *οὐ συμφέρει μοι* (avec E K L Pères grecs) et ensuite: *ἐλεύσομαι γάρ* (avec D E K L Syr.) Le sens est alors: « Il faut me vanter! Cela ne me convient pas,... » Mais cet asyndeton ne se comprend guère, même si l'on insiste, comme le fait MEYER, sur l'antithèse des deux idées: *necesse, non utile est*, « c'est nécessaire, ce n'est pas utile! » Avec cette leçon, il faudrait plutôt envisager le *οὐ συμφέρει μοι* comme une parenthèse, et faire porter le *γάρ* sur *καυχᾶσθαι δεῖ*: « Il faut que je me vante (bien que cela ne me convienne pas), car j'ai des révélations à raconter; je ne puis les taire ». Dans ce sens, ce qui serait le plus naturel, ce serait un *οὖν* plutôt qu'un *γάρ* (comme MEYER semble lui-même le reconnaître): « Il faut me vanter;... j'en viendrai donc aux visions... » Mais ce sens est opposé à tout l'esprit du morceau, qui signifie précisément que Paul ne se vantera pas de ces choses-là, mais uniquement de ses faiblesses (v. 5)¹.

La leçon de ✠ Copt. semble échapper à ces difficultés et bien convenir au contexte: « *Mais* (δὲ au lieu de δεῖ) il ne me convient pas de me vanter; j'en viendrai cependant... » L'idée serait donc que Paul ne se vantera pas, mais qu'il mentionnera néanmoins ses révélations. En réalité ce δὲ que ✠ met au lieu de δεῖ rend la pensée plus difficile et plus obscure encore. Car, d'abord, on ne voit pas à quoi il s'oppose: ce *mais* suppose que Paul s'est vanté jusqu'ici. Or, dans ce qui précède, il ne s'est vanté de rien, sinon de sa faiblesse (XI, 32-33), mais ce n'est pas cette vanterie-là qui

¹ La leçon de quelques Pères latins, quelques Minn., Vulg., qui lisent *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ* (« s'il faut se glorifier ») est une atténuation du *δεῖ*, évidemment tirée de XI, 30.

est οὐ συμφέρον, qui ne lui convient pas ! Et puis, l'apôtre, après avoir déclaré qu'il ne convient pas de se vanter, le ferait pourtant tôt après : « Mais me vanter ne me convient pas à la vérité, j'en viendrai néanmoins à me glorifier de visions... »

Si on lit ce δέ, la leçon de D (καυχᾶσθαι δὲ οὐ συμφέρει, ἐλεύσομαι γάρ) conviendrait mieux : « Mais il ne convient pas de me vanter, car j'en viendrais alors à des visions. » Toutefois les objections faites ci-dessus à la leçon καυχᾶσθαι δέ subsisteraient.

De tout ce que nous venons de dire, il reste que le texte des modernes, qui est caractérisé par les deux leçons δεῖ (après καυχᾶσθαι) et δέ (après ἐλεύσομαι) et qui a l'appui de B (outre F G P) et en partie de **Σ**, n'offre aucun sens satisfaisant ; — et que d'autre part le δέ (après καυχῆσομαι) de **Σ**D est inadmissible. On est ainsi conduit à essayer de la leçon du T. R. qui lit (à la place du δεῖ καυχᾶσθαι) : δῆ, avec K M, et (au lieu de ἐλεύσομαι δέ) : ἐλεύσομαι γάρ, avec D E K L Syr., et en outre : οὐ συμφέρει μοι, avec E K L (D : οὐ συμφέρει). La leçon δῆ a pour elle la rareté de ce terme chez Paul (on ne le retrouve que dans 1 Cor. VI, 20). Elle donne en outre un beaucoup meilleur sens que δεῖ ou δέ. Bien loin de marquer une brusque interruption ou une opposition à ce qui précède, elle exprime l'idée de la continuation de la pensée et même d'une gradation : « Assurément ¹ il ne me convient pas de me vanter. Me vanter ne m'est pas utile assurément, conformément à ce que j'ai dit XI, 30 ; ce serait dangereux pour moi, car si je veux m'y livrer, j'arriverai à vous raconter des choses (toutes différentes de celles que je viens de vous narrer) glorieuses pour moi, des visions... » Le γάρ, qui n'offre (nous l'avons vu plus haut), pas de sens satisfaisant avec la leçon δεῖ, et qui constitue une des difficultés de ce verset, a un sens clair et simple dans ce texte (leçon δῆ) : « Non certes, il ne convient pas de me glorifier moi-même (cf. XI, 30), car si je veux décidément le faire, j'en viendrai à vous raconter des faits comme celui-ci, à me glorifier à vos yeux de choses qui vous montre-

¹ δῆ = δῆλον οὖν οὕτως : « comme cela saute aux yeux, évidemment, certes ».

raient de quelle façon Dieu m'honore... ; mais précisément, c'est là ce qui ne me convient pas, ce qui pourrait porter dommage à ma vie spirituelle et à mon ministère ». Le *δη* permet donc beaucoup mieux de comprendre la suite (v. 1^b et 2) que le *δέ* ; celui-ci exclurait trop fortement le *καυχᾶσθαι* et rendrait la suite impossible. En outre, dans cette leçon du T. R., le rapport à ce qui précède est également simple : le *καυχᾶσθαι δη...* (v. 1) se rattache directement au *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ* de XI, 30 et à l'expérience de faiblesse qui vient d'être racontée (32-33) : « Certes, ou : en vérité (*δη*) il ne me convient pas de me vanter, à moi, l'homme faible que vous venez de voir (32. s.) ; car si je me glorifie moi-même, si on m'y oblige (cf. v. 30), je devrai parler alors de mes révélations... ; mais c'est précisément ce que je ne veux pas faire (v. 5. ss.), car je ne veux me glorifier *moi-même* que dans mes *faiblesses* ». Dans cette leçon, les v. 1-5 reprennent la double idée de XI, 30^a (se vanter soi-même, ce qui conduirait Paul à se glorifier de ce qui est *glorieux*, de ses révélations, et serait dangereux pour lui : *οὐ συμφέρει*, cf. au v. 7 le *ὑπεραίρωμαι* répété avec insistance), et de XI, 30^b (se glorifier, non de soi-même, mais uniquement de ses faiblesses). Cette double idée est exprimée dans notre v. 1 sous cette forme qui, au fond, rend le même sens : *καυχᾶσθαι δη οὐ συμφέρει...*

En résumé il faut revenir, comme le font plusieurs des meilleurs exégètes (KLÖPPER, REUSS, HOFMANN, HEINRICI), à la leçon du T. R. On s'en est écarté, tout d'abord parce que le *γάρ* n'a pas été compris après *οὐ συμφέρει*, auquel le *ἐλεύσομαι* semblait faire antithèse et non pas servir de preuve ; de là le changement de *γάρ* en *δέ* qui semblait beaucoup plus clair et naturel : la substitution de *δέ* à *γάρ* s'explique ainsi aisément. A la place du *μοι* s'est ensuite introduit un *μέν*, pour faire pendant au *δέ*. Le *δεῖ* de B etc., est une correction du *δη* (terme rare), d'après II, 30, ou peut-être aussi inspirée par la réflexion que si Paul se vante (2. ss.), c'est qu'il en sent la nécessité, puisque sans cela il n'y serait pas porté. Enfin, dans quelques documents, ce *δεῖ* a fait place au vulgaire *δέ*. Quant à savoir s'il faut lire *συμφέρει* (T. R. d'après DEKL Syr.) ou *συμφέρον* (⌘ BFGP Vulg.

Copt.), on peut penser avec MEYER que la leçon *συμφέρον* est liée à la variante *μέν... δέ*, et que, si on n'adopte pas celle-ci, il faut garder *συμφέρει*.

Le sens de *ἐλεύσομαι* n'est pas, dans notre interprétation : « j'en viens, réellement à... (pour m'en glorifier) » (MEYER), mais : « Si je veux me vanter, j'en viendrai alors jusqu'à... » — *ὄπιασία*, « vision », synonyme de *ὄρασις*, *ὄραμα*. Dans Actes XXVI, Paul appelle l'apparition du Seigneur « la vision céleste » (*ὄπιασία*). Ce terme désigne toute intuition sensible d'origine surnaturelle, qu'elle ait le caractère de l'objectivité extérieure, de la réalité corporelle, ou qu'elle soit purement intérieure, subjective. — *ἀποκάλυψις* a un sens plus général ; il s'applique à toute connaissance des choses divines que la raison humaine ne peut atteindre par elle-même. Ce serait le genre dont *ὄπιασία* serait l'espèce : il y a des *ἀποκαλύψεις* qui ne sont pas des *ὄπιασίαι*, mais toute *ὄπιασία* venant de Dieu est une *ἀποκάλυψις*. Toutefois, à côté d'*ὄπιασία*, *ἀποκάλυψις* se rapportera plutôt à des révélations par des voix ou à des communications s'adressant à l'ouïe (cf. Actes IX, 4, la *voix*) par tout autre mode que la vision. Ainsi la réponse du Seigneur (v. 9) est une *ἀποκάλυψις*, non une *ὄπιασία*. — Le pluriel s'explique parce que le fait que Paul va citer n'est pas le seul qu'il pourrait citer : ce pluriel évoque toute une catégorie, des faits nombreux de vision, de révélation, dont l'apôtre ne mentionnera qu'un seul. — Le génitif (*τοῦ κυρίου*) dépend des deux substantifs, non de *ἀποκαλύψεις* seulement (MEYER, etc.). C'est un génitif de sujet : « des visions et révélations venant du Seigneur ». Le Seigneur est ici Jésus-Christ (voyez v. 9). Ce terme relève la dignité et la haute valeur de ces communications, accordées par le Seigneur lui-même à son serviteur.

Faut-il, pour expliquer la mention que Paul va faire de ces faits extraordinaires, la mettre en rapport avec les prétentions des adversaires de Paul à Corinthe et leurs attaques contre l'apôtre ? Rien ne serait plus naturel à la fin de ce morceau où il s'est comparé à eux et a affirmé sa supériorité sur eux (XI, 22. ss.), et le récit suivant en tirerait, semble-t-il, plus d'à propos. Devrait-on supposer que les adver-

saires de l'apôtre se vantaient de visions et de révélations (cf. les exaltés de Colosses, Col. II, 18), auxquelles Paul opposerait les siennes ? Mais ne devrait-il pas alors montrer la supériorité des siennes sur les leurs, ce qu'il ne fait point ? Ou bien Paul veut-il, comme l'a supposé BAUR, opposer des communications spirituelles avec le Seigneur, à la connaissance corporelle du Christ dont se réclamaient ces prétendus apôtres ? Mais rien n'indique cette intention, et ce n'est pas sur des visions que Paul fonde son droit d'apôtre, mais sur une manifestation extérieure et corporelle du Ressuscité, qui, à ses yeux, est tout aussi réelle que celle dont ont joui les Douze. (1 Cor. IX, 1 ; XV, 8.) Ou enfin, faudrait-il penser que les expériences visionnaires de l'apôtre, qu'on n'ignorait pas à Corinthe, étaient l'occasion d'attaques contre lui ? qu'on le traitait de visionnaire, de malade, etc. (BOUSSET, HEINRICI) ? Il affirmerait ici, en opposition à ces jugements, la réalité objective de ces faits. Mais rien ne trahit une préoccupation de ce genre. Paul se borne à rappeler ses expériences, sans insister sur leur réalité ou essayer de la démontrer. Le lien de ce passage avec l'ensemble du morceau est plus simple et plus général : Paul, à l'inverse de ses adversaires, qui se targuent de leurs avantages, ne se glorifiera que de ce qui l'humilie... : ce n'est pas qu'il ne pût se se vanter d'autre chose, s'il le voulait !... Mais il ne le fera pas...

v. 2. — Paul en viendra, s'il veut se glorifier, à des visions et des révélations du Seigneur (v. 1^b). Mais il veut bien plutôt éviter d'en tirer gloire, car ce serait contraire à la règle qu'il s'est assignée à lui-même (XI, 30), et cela ne lui serait pas utile (*οὐ συμφέρει μοι*, v. 1^a) ; de là la forme étrange employée dans les v. 2-5 : « Je connais un homme en Christ », *ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ*, comme s'il s'agissait de tout autre que de lui-même. L'individu Paul a disparu, il ne reste plus qu'un *ἄνθρωπος*, un homme quelconque, déterminé seulement par *ἐν Χριστῷ* : un homme vivant dans la sphère, dans la communion de Christ, un chrétien ! Cette désignation est la plus impersonnelle possible ; la personne disparaît derrière la qualité.

Les mots *πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων* se lient certainement à

ἀρπαγέντα. Ils fixent la date de l'événement en question. Ce ne peut être dans un intérêt purement chronologique, ni pour faire entendre que jusqu'ici Paul n'en a jamais parlé à personne, mais pour indiquer qu'il s'agit d'un fait important, unique, dont l'apôtre a gardé un souvenir précis et peut indiquer le jour et l'heure. Ce moment a marqué dans sa vie. Si notre épître a été écrite en 58, cela nous reporte à l'année 44, c'est-à-dire à la fin du séjour de Paul à Tarse, ou au début de son activité à Antioche. Cette expérience aurait-elle coïncidé avec le moment où Barnabas vint le chercher à Tarse pour l'associer à son travail et l'introduire dans l'Eglise d'Antioche ? Serait-ce, à l'heure où son apostolat allait devenir vraiment effectif, comme une consécration reçue d'En Haut, pareille à celle d'un Ésaïe (ch. VI) ou d'un Ézéchiël (ch. I) ? En tout cas, ce fait ne peut être identifié ni avec la conversion de Paul (vers l'an 37), ni avec la vision qu'il raconte avoir eue, trois ans plus tard, dans le temple de Jérusalem, avant son départ pour Tarse (Actes XXII, 17. ss.). Si même les dates s'accordaient, pour cette dernière, le contenu est tout à fait différent de celui de la vision racontée dans notre passage : là, des paroles claires et que Paul rapporte ; ici, des paroles qu'il ne peut exprimer (ἄρρητα, v. 4).

Paul s'interrompt pour dire que s'il est certain du fait et de la date, il ne sait rien de la manière en laquelle la chose est arrivée : il ignore si son âme fut momentanément ravie *hors de son corps* (ἐκτὸς τοῦ σώματος) — anticipation de la mort — comme Philon¹ l'attribue à Moïse (ἁσώματος γενόμενος) lorsqu'il jeûna quarante jours ; — ou si son être tout entier, corps et âme, a été enlevé dans le ciel — anticipation de la gloire — comme ce fut le cas d'Hénoch, d'Élie. L'expression ἐν σώματι, ne peut en tout cas signifier : « étant resté dans son corps (sur la terre) et ayant en extase la vue des choses invisibles ». Car alors le ἀρπαγέντα n'aurait plus de sens². L'idée d'un enlèvement dans le monde invisible, corps et âme, était familière aux Juifs de

¹ De somn., I, 626.

² ἀρπάζειν est le terme technique pour de pareils enlèvements, subits et involontaires. Comparez le cas de Philippe, Actes VIII, 39.

cette époque. Le livre d'Hénoch, l'Ascension d'Ésaïe, le Testament des Douze Patriarches (Testament de Lévi) en offrent des exemples. La littérature juive cite plusieurs rabbins auxquels cette faveur fut accordée. Ainsi plusieurs disciples de R. Joh. ben Zaccai, qui vivait au milieu du second siècle, et le fameux rabbi Akiba. L'un en meurt, un autre en devient fou. Voyez KLÖPPER, p. 508; BOUSSET; [LIETZMANN]; les Apocryphes.

Paul envisage les deux côtés de l'alternative comme également possibles : il ne dit pas que l'une soit à ses yeux plus probable que l'autre (εἴτε..., εἴτε...). Cette complète ignorance prouve, comme on l'a remarqué, que personne autre que lui n'a été témoin du fait; l'apôtre était seul lorsqu'il s'est produit. Sinon, les témoins auraient pu lui apprendre s'il y avait eu oui ou non enlèvement du corps. — τὸν τοιοῦτον fait allusion à cet état, que Paul ne peut définir : l'homme se trouvant en extase, soit sous une forme, soit sous l'autre. A moins que ce mot ne signifie plutôt : « cet homme-là qui est en Christ, cet ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ », car c'est la communion avec Christ qui a rendu possible une telle expérience.

« *Jusqu'au troisième ciel* ». L'Écriture parle couramment de plusieurs cieux (1 Rois VIII, 27 : « cieux des cieux » ; Éph. IV, 10 : « Il est monté au-dessus de tous les cieux » ; Hébr. IV, 14 : « Il a traversé les cieux », comme le grand prêtre traversant le parvis et le Lieu saint pour pénétrer jusque dans le Lieu très saint). Les rabbins comptaient ordinairement *sept* cieux (voir KLÖPPER, BOUSSET). Si, avec plusieurs, on attribue cette idée à Paul, le *troisième* ciel ne représente pas une élévation très éminente, et on sera disposé à admettre que le *paradis* du v. 4 est un lieu plus élevé encore (MEYER, etc.). Mais il n'est pas prouvé que Paul ait connu ces traditions, peut-être postérieures, et l'expression ἕως τοῦ τρίτου οὐρανοῦ (« *jusqu'au...*¹ ») semble bien indiquer qu'il a été élevé jusqu'à une grande hauteur, aussi haut qu'un mortel peut être élevé dans le monde invisible. Le *troisième ciel* est

¹ Ne pas traduire : « jusqu'à un... » (vu l'absence d'article, HOFMANN). L'article n'est pas nécessaire avec les nombres ordinaux.

donc ici l'endroit le plus glorieux de la création, où Dieu se manifeste de la manière la plus adéquate. Comparez Lucien se moquant de Jésus dont il dit : *εἰς τρίτον οὐρανὸν ἀκροβατήσας καὶ τὰ κάλλιστα ἐκμεμαθηκώς* (*Philopatr.* 12). Les trois cieux sont sans doute le ciel atmosphérique, le ciel des étoiles et le ciel de Dieu ou le monde invisible.

v. 3. — Le *καὶ οἶδα*, n'introduit pas un fait nouveau ; c'est la reprise du *οἶδα* du v. 2. Paul répète, insiste, vu l'étrangeté du fait. — *τὸν τοιοῦτον* relève la grandeur de l'honneur fait à « cet homme-là ». Remarquez l'attraction *οἶδα τὸν τοιοῦτον*... *ὅτι ἡρπάγη*. Cf. *οἶδά σε τίς εἶ* (Marc I, 24) pour *οἶδα τίς εἶ σύ*. — Il faut lire *χωρίς*, avec B D E, au lieu de *ἐκτός* du T. R. et des autres documents. Ce dernier est une correction destinée à conformer le texte à celui du v. 2. Si *ἐκτός* eût été dans le texte, pourquoi l'eût-on changé ?

v. 4. — Selon plusieurs, l'apôtre voudrait dire ici que, du troisième ciel, il a été élevé plus haut encore, jusque dans le paradis. Ainsi déjà CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*κακείθεν εἰς παράδεισον*) et à sa suite ORIGÈNE, ERASME, MEYER, OSIANDER, KLÖPPER, HEINRICI, etc. Mais la plupart n'admettent pas ces deux degrés du *raptus* ; l'identité évidemment voulue des expressions, dans les v. 3 et 4, indique à leurs yeux clairement qu'il s'agit ici du même fait qu'au v. 2 : le paradis et le troisième ciel sont identiques. BOUSSET a fait valoir que si les rabbins parlent ordinairement de sept cieux, l'opinion la plus ancienne dans la théologie juive n'en admettait que trois (voir le *Testament de Lévi*, texte primitif)¹. — Le *paradis* ne peut désigner ici le séjour des morts, le *scheol* (Luc XVI, 22. s.), mais doit être entendu du paradis de Dieu, du séjour où éclate sa gloire et où les esprits bienheureux jouissent de sa présence (Luc XXIII, 43 ; Apoc. II, 7 ; XXII, 2). On admet généralement que ce mot provient du persan *pardès*, « parc, verger, jardin arrosé » (Eccl. II, 5). D'après FRIEDR. DELITZSCH, il serait plutôt d'origine sémitique (« enclos, parc »). Il a passé de l'Orient dans la langue grecque. Xénophon l'emploie : « Cyrus avait un paradis (un

¹ Ou bien on en comptait quatre, et le paradis était identifié avec le quatrième, donc au-dessus du troisième. Voir BOUSSET.

pare) » (Anab. I, 2. 7. etc.). Paul substitue *paradis* à *troisième ciel*, dont le sens est purement local, pour qualifier ce ciel : c'est un lieu de délices qui a pour type, symbole, l'Eden du commencement (Gen. II, 8. ss.). Notre verset répète donc, plus simplement, le v. 2. Paul ajoute d'ailleurs ici *ce qu'il y a entendu*, par des *voix* révélatrices (Apoc. IV, 1)¹, à savoir des *paroles ineffables* (ἄρρητα ῥήματα). L'adjectif ἄρρητα peut signifier : « des paroles *non dites* », ou : « *impossibles à exprimer* », ou enfin : « *qui ne doivent pas être dites* ». Ce dernier sens, qui est le plus habituel, doit être préféré ici, à cause des mots suivants : « qu'il n'est *pas permis* à un homme de proférer », qui sont l'épexégèse du ἄρρητα et indiquent que ce serait une profanation de la part de celui qui les a ouïes, de les répéter. Comparez, pour ἄρρητα ῥήματα, des expressions semblables : ῥητὸν ἄρρητον (Sophocle, *Oedipe à Colone*) ; ἄρρητος λόγος (Id., *Ajax*) ; dicta nefanda dictu. A comparer également le silence gardé sur les mystères (voir MEYER-HEINRICI, p. 395. note). — ἀνθρώπῳ dépend, non de λαλήσαι, comme le veut HOFMANN (« qu'il n'est pas permis de dire à un homme »), mais de ἐξόν : il n'est pas permis à l'homme de les divulguer : cette révélation, que Dieu accorde à qui il veut, mais que l'homme qui en est favorisé n'a pas le droit de publier, a lieu pour lui-même, uniquement ; elle est destinée à l'encourager, à le consoler, à fortifier sa vie intérieure, non à être transmise à d'autres ; il y a dans la vie spirituelle des expériences que l'homme doit garder pour lui, dont la divulgation ne ferait que favoriser autour de lui une exaltation maladive². — Sur quoi portaient ces révélations ? Puisque Paul ne le dit pas, nous devons l'ignorer. On a toutefois supposé que ces lumières portaient sur des matières eschatologiques (comme sans doute les révélations des prophètes de l'Eglise primitive), ou sur la personne de Christ (en rapport peut-être avec une vue du Seigneur glorifié : voyez le terme d'ὀπτασίαι κυρίου à côté d'ἀποκαλύψεις, v. 1).

¹ Voir HOFMANN. BOUSSET pense à des *chœurs* célestes, comme dans l'*Hénoch* slave, le *Testament de Lévi*.

² Ne pas dire en tout cas que, si Paul ne les raconte pas, c'est qu'il ne s'en souvenait pas, qu'il était incapable de les raconter. THÉODORE remarque avec raison : αὐτὸς οἶδεν ὅ ταῦτα τεθεαμένους.

Mais de pareilles révélations, dont nous retrouvons la substance dans les écrits mêmes de Paul [pour le domaine eschatologique, voir par exemple 1 Thess. IV; 1 Cor. XV], ne seraient pas des ἀπορητα ῥήματα. [BOUSSER voit dans notre passage une illustration de ce que Paul dit dans 1 Cor. II, 6. ss., où il fait allusion à une connaissance supérieure qu'il possède relativement à des choses que l'œil ne voit point et que l'oreille n'entend point].

v. 5. — L'apôtre pourrait tirer gloire d'une pareille expérience, mais il ne s'en vantera pas comme si elle le regardait, lui, personnellement (ὕπὲρ ἐμαντοῦ οὐ καυχήσομαι); il se glorifie de ce qu'un tel homme existe (ὕπὲρ τοῦ τοιοῦτου καυχήσομαι), mais non de ce que cet homme, c'est lui! « J'ose bien me glorifier de ce qu'il soit, mais non de ce que ce soit moi. » Il n'ose dire de cet homme-là: ἐγώ! C'est l'ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ qui a reçu cette faveur; Paul ne saurait s'en faire un sujet de gloire personnel. Cela est tellement en dehors de son moi ordinaire, de sa conscience naturelle, qu'il parle ici de cet homme comme d'une autre personne. Néanmoins on ne saurait mettre en doute que c'est bien de lui-même qu'il s'agit, et non d'un tiers, ce qui n'aurait aucun sens ici. — ὕπὲρ a le sens de περί, « au sujet de », comme souvent dans le grec postérieur, et non celui de « en faveur de ». Que signifierait: « se vanter en faveur de cet homme »? — RÜCKERT et d'autres ont pris τοιοῦτον au neutre: « une telle chose, une telle révélation ». Mais comparez τὸν τοιοῦτον (v. 2. 3) et l'antithèse ὕπὲρ ἐμαντοῦ (v. 5), qui tranchent la question. — ὕπὲρ δὲ ἐμαντοῦ: « Mais pour ce qui me concerne moi-même ». Quant à lui, il ne se glorifiera pas, — car cela ne lui est pas utile (v. 1), — si ce n'est pourtant de ses faiblesses, seule exception à cette règle (cf. XI, 30). En d'autres termes, il ne se glorifiera que de ce qui n'est pas glorieux en soi, de ce qu'on trouve méprisable en lui, de ce qui l'humilie, car alors il ne se glorifie d'aucun avantage qui lui soit propre (ὕπὲρ ἐμαντοῦ), mais uniquement de la grâce de Dieu, qui triomphe de ses faiblesses (v. 9. 10). Le pluriel ἀσθένειαι désigne les diverses circonstances, manifestations, où apparaît son ἀσθένεια (XI 30), qui sont propres à lui faire sentir, à lui et aux autres, son infirmité.

L'apôtre vient de montrer par un exemple (v. 2-5) de quoi il aurait à se glorifier, s'il voulait le faire, si c'était pour lui *συμφέρον* (v. 1)! Il va maintenant expliquer *pourquoi* cela ne lui convient pas de le faire et pourquoi c'est de tout autre chose, c'est de sa faiblesse uniquement qu'il se glorifie! (v. 6-10).

v. 6. — C'est à l'idée sous-entendue, implicitement renfermée dans les mots *ὑπὲρ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι* (v. 5^b), à savoir: « Je pourrais bien me vanter, si je voulais », que se rapporte le *car* du v. 6: « Car je ne serais point un insensé en le faisant, puisque je ne dirais que la vérité. » Paul va dire (v. 6^b) pourquoi néanmoins il ne le fait pas et s'est au contraire fixé à lui-même comme loi le principe exprimé XI, 30, dont il ne se départira pas. Le terme *ἄφρων* (cf. XI, 1. 16. s.) est employé ici sans ironie: il n'y aurait au point de vue humain rien d'insensé de sa part à se vanter, puisqu'il en a de justes motifs. La folie, l'*ἄφροσύνη*, consisterait à se vanter d'avantages illusoire, vanterie que les faits démentiraient, par conséquent ridicule et absurde. Telle ne serait pas la sienne, puisqu'elle ne serait que strictement conforme à la réalité.

v. 6^b. — « *Mais je m'en abstiens* ». *Φείδομαι* (scil. τοῦ καυχᾶσθαι): « *retenir*, ne pas faire usage de quelque chose », d'où: « *épargner*, être avare, s'abstenir »; *cohibeo*, d'où: *parco* et *abstineo*. — Le but de cette retenue est exprimé par *μήτις... λογίσσεται*...: Paul ne veut pas que l'on juge, par rapport à lui (*εἰς ἐμέ*)¹, d'une manière plus favorable que l'idée qu'on se forme de lui en le voyant², dans son travail apostolique, ou en l'entendant, quand il prêche l'Évangile. — *ἐξ ἐμοῦ*: « *de ma bouche*, quand je parle »³. — L'apôtre ne veut pas provoquer, en se glorifiant de choses extraordinaires, une appréciation supérieure à celle que l'expérience même des témoins ou des auditeurs provoque. Les expres-

¹ [LIETZMANN voit dans *εἰς ἐμέ λογίσσεται* une expression commerciale: « *mettre à mon compte* », « *inscrire à mon actif* ».]

² BÈZE: *supra id quod videt esse me*.

³ Le *τι* après *ἀκούει* dans D E K L P It. et le T. R. est omis par \aleph B F G; il peut-être été retranché comme inutile; il est apposition de δ et signifie: « *lorsqu'il m'arrive de dire quelque chose*. »

sions qu'il emploie rappellent ce qu'il a dit lui-même (X, 10) de l'impression produite à Corinthe par sa personne : « sa présence est ἀσθενής (= δ βλέπει με scil. εἶναι ou ὄντα), et sa parole est ἐξουθενημένος (= δ ἀκούει ἐξ ἐμοῦ) » ; eh bien ! il s'accommode de ces jugements ; il ne veut pas chercher à s'élever lui-même dans l'opinion des hommes, ni que personne dépasse dans son jugement la mesure de l'impression qu'il reçoit de lui ; cela vaut mieux ainsi pour lui : il ne veut pas, quand il paraît, être accueilli par une admiration exagérée, qui lui serait en piège à lui-même (v. 7) et peut-être à ses auditeurs. Qu'on songe aux *partis* de Corinthe (1 Cor. I) et à l'importance anormale qu'ils accordaient à certains hommes : « Moi (je suis) de *Céphas* ; moi d'*Apollo*s ; moi de *Paul* ! »

v. 7.¹ — La leçon des Alexandrins qui rattache les premiers mots du v. à ce qui précède, signifie : « et (qu'il ne juge de moi) pas non plus en raison de (ou par rapport à) la grandeur de mes révélations. » Ainsi EWALD. Mais cette liaison n'est pas possible. Le καὶ τῇ ὑπερβολῇ... dépendrait de λογισται, qui n'a pas de détermination parallèle à laquelle coordonner le καί. Cette adjonction serait traînante et sans force (quoi qu'en dise HEINRICI). D'ailleurs, ces ἀποκαλύψεις racontées par Paul, — car sans cela on ne les connaîtrait pas, — rentreraient dans la catégorie dont il dit : δ ἀκούει ἐξ ἐμοῦ. La construction proposée par LACHMANN (voir la note) donnerait un sens contraire à toute l'idée du contexte. Dans la leçon du T. R., qui a pour elle D, les Versions et les Pères, les mots καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλ. (datif instrumental) se rapportent à ὑπεραίρωμαι : « que je ne m'exalte par le caractère extraordinaire de mes révélations ». L'inversion (très fréquente chez Paul) s'explique ici par l'accent

¹ N A B F G lisent διό devant ἵνα μή, ce qui force à couper la phrase par un point après ἀποκαλύψεων et à rattacher les mots καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλ. à ce qui précède (fin du v. 6). LACHMANN les a rattachés au v. 5 en faisant du v. 6 une parenthèse. Contrairement à l'opinion de la plupart des éditeurs modernes, nous tenons pour la bonne la leçon de D E K L P Minn. It. Vulg. Syr., les Pères, T. R., Tisch., qui retranchent διό et commencent une nouvelle phrase avec les mots καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλ. qui se rattachent ainsi à ce qui suit, c'est-à-dire à ὑπεραίρωμαι.

qui repose sur la grandeur extraordinaire des grâces qui lui ont été accordées. C'est pour n'avoir pas compris cette inversion qu'on a relié ces mots au v. 6 et introduit le *διό* avant *ἵνα*¹. — Le *καί* introduit un nouveau fait tendant au même but que ce que Paul a relaté v. 6^b : « Et Dieu lui-même y a pourvu (à ce que je n'aie pas la tentation de me faire ainsi valoir devant les hommes, ou : à ce qu'on ne me juge pas trop favorablement), car il m'a mis un frein qui me préserve du danger de m'enorgueillir auquel pourraient m'exposer mes révélations. » Dieu agit ainsi envers lui pour la même raison pour laquelle lui-même craint de se vanter (v. 6).

« Il m'a été donné une écharde..., un ange... » Paul en parle comme d'un *don* (*ἔδόθη*), car c'est un contrepoids salutaire, et une grâce encore ! (v. 9). Donné par qui ? Selon MEYER : par *Satan*, puisque c'est un ange qui vient de celui-ci. C'est donc lui qui est le donateur, bien qu'il n'accomplisse en cela que le but divin. La plupart entendent au contraire, et avec raison : donné par *Dieu*. (AUGUSTIN, OLSHAUSEN, RÜCKERT, HEINRICI, WEISS). Car le but indiqué du *ἔδόθη* (à savoir : *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι*) ne peut être le but de Satan. Les v. 8 et 9 conduisent à la même solution : c'est au *Seigneur* que Paul demande de retirer le *σκόλοψ* ; c'est donc lui qui peut l'ôter et par conséquent lui aussi qui l'a envoyé et qui juge bon de le laisser. Il ne peut avoir été donné que par celui à qui Paul en demande la délivrance. Satan n'est que l'agent, mais Dieu est certainement l'auteur de l'épreuve (voir HOFMANN). « Toutes choses sont à vous » (1 Cor. III, 21), toutes doivent servir à votre salut, même les puissances des ténèbres. — Le terme *σκόλοψ* n'est pas prédicat : « Un ange m'a été donné comme écharde » (TERTULLIEN et HOFMANN) ; *ἄγγελος* n'est pas non plus le sujet de *κολαφίζη* : « une écharde m'a été donnée, afin qu'un ange de Satan me soufflette » (KNAPP). La position

¹ [BACHMANN, tout en reconnaissant qu'il est difficile d'expliquer l'introduction du *διό*, adopte, lui aussi, la leçon du T. R. LIETZMANN la rejette comme trop simple et penche à admettre (avec WESTCOTT et HORT) une corruption du texte ; il se demande si les mots *καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων* n'auraient pas figuré primitivement après le *καυχήσασθαι* du v. 6.]

des mots s'oppose à ces constructions. Il faut faire de *σκόλοψ* le sujet de *ἐδόθη*, et de *ἄγγελος* l'apposition de *σκόλοψ*. Le mot *σκόλοψ* désigne tout corps appointi, un pieu taillé, une pointe, un pal¹ (*σκολοπιζω*, « empaler »), une esquille, écharde, épine, arête. Comp. Nombr. XXXIII, 55, où le sens d'*épine* s'impose : « ceux que vous aurez laissé subsister seront des *σκόλοπες ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ὑμῶν* ». — Il y a peut-être une réminiscence de ce passage de l'A. T. dans l'expression *σκόλοψ τῇ σαρκί* que Paul emploie. Dans Ézéchi. XXVIII, 24, etc., l'idée est celle d'un corps pointu qui pénètre dans la chair et y cause une douleur aiguë et persistante. — *τῇ σαρκί* n'est pas l'apposition explicative de *μοι* (MEYER, KLÖPPER), mais dépend de *σκόλοψ* : « une écharde à ma chair, pour ma chair ». Le mot *chair* est pris ici dans le sens physique et non pas moral, car dans ce dernier sens Satan ne tourmente pas la chair, mais la séduit et l'entraîne. — Si on lit *Σατᾶν*, c'est évidemment un génitif, et non un nominatif apposition de *ἄγγελος*. Satan n'est jamais appelé « ange » dans le N. T. ; en revanche, il y est question du diable et de ses anges (Matth. XXV, 41). Mais il faut lire plutôt *Σατανᾶ* (gén. de *Σατανᾶς*), avec *κ A B D F G*. Les mots « ange de Satan », apposition de *σκόλοψ* (voir plus haut) servent à expliquer l'image de l'écharde. Le *σκόλοψ* est personnifié : c'est un envoyé de Satan, son agent. Dans l'A. T., les forces de la nature, les manifestations sensibles de la présence de Dieu, comme les vents, le feu, sont appelés des anges. On peut comparer ici le rôle joué par Satan dans la maladie de Job : il reçoit le pouvoir de le frapper dans sa chair, sans toutefois le faire mourir (Job II, 6. 7). Satan est aux yeux de l'apôtre l'auteur du péché, et par là même de la maladie et de la mort (comp. 1 Cor. V, 5 ; Luc XIII, 16). Il est ici l'instrument dont Dieu se sert en vue du bien spirituel de l'apôtre.

Les mots « *afin de me souffleter* » indiquent ce but pédagogique, cette intention divine du *ἐδόθη*. Le présent *κολαφίζῃ* montre qu'il ne s'agit pas d'un coup donné une fois, mais d'une discipline permanente (cf. THÉOPHYLACTE : *οὐχ ἅπα*

¹ Ce sens, admis par LUTHER (« instrument de torture »), ne convient pas ici.

ἄπαξ με κολαφίζῃ, ἀλλ' ἀεὶ). Ces mots se rattachent à l'aposition (« ange de Satan ») et non au sujet σκόλοψ, auquel l'idée de souffleter ne convient pas. Ils expliquent ce qu'il y a de douloureux pour la chair dans l'intervention de l'ange de Satan, qui en elle-même n'implique pas cette idée. — Les mots « afin que je ne m'enorgueillisse pas » expriment le but de ce κολαφίζειν. Ils sont répétés ici à cause de l'importance de cette idée, qui est la principale dans notre verset ¹.

Quel est le mal auquel Paul fait ici allusion ? Les Corinthiens devaient le savoir. Nous sommes réduits aux conjectures. En tout cas, il ne s'agit pas des souffrances que lui infligent ses adversaires, envisagés comme étant au service de Satan (CHRYSTOSTOME, THÉOPHYLACTE, SEMLER), ni des peines de son ministère (THÉODORET, PÉLAGE, BÉZE, CALVIN, etc.), dont il ne saurait demander à être délivré, puisqu'elles sont inséparables de ce ministère. Il ne s'agit pas non plus de tentations sataniques, soit intérieures, soit charnelles, qui l'humilient (LUTHER : pensées impies ; OSIANDER et d'autres : tourments de conscience ; SAINT THOMAS, BELLARMIN, etc. : excitations diaboliques à l'impureté). Cette explication sous sa première forme (tentations intérieures) ne convient ni au terme « écharde *en la chair* », ni à celui de « souffleter » qui indique plutôt une douleur physique aiguë, ni non plus au v. 9, où la délivrance est refusée à l'apôtre. Cette influence persistante de Satan sur lui ne s'accorde d'ailleurs pas avec ce qu'il dit lui-même de sa personnalité toute remplie, toute pénétrée de la vie de Christ (Gal. II, 20). Quant à des excitations impures, sensuelles, on n'y saurait penser d'après 1 Cor. VII, 7 ; une telle supposition serait d'ailleurs indigne du caractère élevé de l'apôtre (voir HEINRICI). Il faut certainement penser à un mal de nature physique, douloureux et en même temps humiliant, qui pouvait avoir pour effet de déconsidérer Paul aux yeux des Églises qui en étaient les témoins, et de l'entraver dans son activité. Ce mal devait le saisir par accès subits et violents ; c'est ce qui ressort des termes par lesquels Paul le caractérise, comme l'ont reconnu

¹ Ces mots se trouvent dans B K L P. Ils sont omis dans \aleph A D E F G It. Vulg., uniquement, sans doute, à cause de la répétition.

la plupart des exégètes anciens et modernes. Dans Gal. IV, 13. 14, l'apôtre rappelle à ses lecteurs une maladie qui le retint parmi eux et qui, d'après les expressions du v. 14, devait avoir quelque chose de repoussant. C'était sans doute une atteinte particulièrement grave et prolongée du mal dont il parle ici. On a fait toute espèce de suppositions sur la nature de ce mal ; nous nous bornons pour le moment aux constatations que nous venons de faire. Le texte conduit à admettre un mal corporel chronique à crises aiguës et subites. Nous examinerons plus loin s'il nous est possible de préciser davantage¹.

v. 8. — Les versets 8 et 9 font ressortir par un fait nouveau la nécessité et l'importance pour l'apôtre de cette humiliation qui lui est infligée. Les mots *ὕπὲρ τούτου* se rapportent à l'ange de Satan. Plusieurs interprètes, Weiss lui-même, transforment arbitrairement le *τρίς* en un *πολλάκις*: *trois fois* c'est-à-dire *souvent*. L'apôtre s'exprime dans un style strictement historique : ce n'est pas ici une prière ordinaire, il s'agit d'actes de supplication particulièrement ardents et solennels, de moments qui ont marqué dans sa vie. Nous ne savons pas combien de temps s'écoula entre ces divers actes. Les deux premières fois il n'obtint pas de réponse ; après la troisième, il ne recommença pas et accepta simplement la volonté du Seigneur. Le *κύριος* est certainement, d'après le v. 9 (« la force de Christ »), Jésus, et non pas Dieu. — *ἀποσιῆ* se rapporte naturellement à l'ange de Satan, non au Seigneur.

v. 9. — Le parfait *εἶρηκεν* signifie que la réponse reçue a été et est restée telle ; ce qui suppose que le mal dont a parlé l'apôtre continue à le faire souffrir. La réponse qui lui a été donnée est une de ces révélations du Seigneur dont il a parlé au v. 1. Comment lui fut-elle communiquée ? Par une voix intérieure, ou une parole qui frappa son oreille, en vision ? Nous l'ignorons. La demande est repoussée ; la réponse divine n'en est pas moins pleine de consolation : « Ma grâce, c'est assez pour toi ; ne me demande rien de plus, surtout pas l'enlèvement de cette écharde, car elle te dépouille du

¹ [Voir plus loin, p. 325. ss., la note sur XII, 4-10.].

sentiment de ta force propre, et c'est là la condition indispensable pour que la force de Christ se manifeste en toi. C'est dans la faiblesse qu'elle éclate, car alors elle a le champ libre, n'étant point contrecarrée par les inspirations de l'égoïsme et de l'orgueil. » (Cf. IV, 7). — ἡ δύναμις, sans l'adjonction μου¹, désigne la δύναμις κατ' ἐξοχήν, la force par excellence, évidemment celle du Seigneur (cf. χάρις μου). Le verbe τελεῖται² n'est pas exactement synonyme de τελειοῦται; τελεῖν signifie : « amener au terme, achever », tandis que τελειοῦν signifie : « rendre parfait ». Ce dernier voudrait dire que la force se perfectionne graduellement, tandis que le premier donne le sens meilleur : « s'opère complètement. »

v. 9^b. — En raison de cette parole divine (οὖν), l'apôtre se glorifiera désormais « très volontiers » (ἡδιστα), « de préférence » (μᾶλλον), de ses faiblesses, c'est-à-dire : « plutôt que de ses avantages », et non pas, comme on l'a entendu à tort : « plutôt que de s'en plaindre ». Il a compris que ces ἀσθενεῖαι, les circonstances qui lui donnent le sentiment de sa faiblesse, sont pour lui de plus grandes grâces que celles qui l'élèveraient et le feraient sortir de l'humilité. En le dépouillant de toute force propre, elles le poussent à rechercher la force de Dieu, tandis que toute confiance en sa propre force exclut le déploiement de celle de Dieu. — Le verbe ἐπισκηνοῦν, que nous rendons par « habiter », dépeint la force de Christ planant sur l'être faible, comme la nuée sur Israël au désert, protégeant, fortifiant, consolant ; et le terme ἐπ' ἐμέ, proprement « sur moi » (accusatif), exprime une relation vivante, par laquelle elle le pénètre. Comparez l'expression analogue δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι (Luc I, 35). C'est de cette source invisible que descend dans le cœur vide de lui-même grâce sur grâce.

v. 10. — L'apôtre se plaint (εὐδοκῶ) dans les faiblesses et les souffrances : plus elles s'accumulent, semble-t-il dire, plus il s'en réjouit ! Ἀσθενεῖαι est le terme général, qui est développé dans les quatre termes suivants, dont le premier

¹ Le μου du T. R. est omis par \aleph A B D F G It. Vulg. C'est une glose.

² τελεῖται est la leçon de \aleph A B D F G. Le T. R. a τελειοῦται (EKPL.).

et le troisième se rapportent aux souffrances qu'on lui inflige (côté objectif), le second et le quatrième à ce qu'il éprouve (côté subjectif). "Ιβρεις, « outrages », est le premier degré des διωγμοί, « persécutions, voies de fait » ; ἀνάγκαι, « difficultés, angoisses », le premier degré des στενοχωρίαι, « détresses, angoisses suffocantes ». Les mots ἐπὲρ Χριστοῦ se rapportent à toute cette série de substantifs. — Le paradoxe renfermé dans les derniers mots du verset (ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι), exprime l'une des expériences les plus profondes de la vie chrétienne. Le déploiement de la force de Christ dans le croyant est en raison inverse de celui de sa force propre. La vérité morale indiscutable, qui fait le fond des assertions de l'apôtre dans le morceau que nous venons d'expliquer, doit faire tomber l'accusation d'exaltation visionnaire et de mysticisme maladif à laquelle a donné lieu ce passage extraordinaire.

Note sur XII, 1-10.

1. Pouvons-nous déterminer quelque chose relativement à la *maladie* dont Paul vient de parler ?

Des suppositions très diverses ont été faites. La plupart des interprètes, sans doute avec raison, identifient la maladie de 2 Cor. XII, 7 avec celle mentionnée Gal. IV, 13-15¹, qui a retenu l'apôtre en Galatie (de sorte qu'il y a prêché l'Évangile). Les termes du v. 14 (ἐξουθενήσατε, ἐξεπύσσατε) indiquent un mal qui rendait Paul *méprisable*, et même un mal de nature *repoussante*, dégoûtante. Ceci exclut sans doute l'hypothèse, suggérée par le v. 15, qu'il s'agirait d'un mal d'*yeux* (RÜCKERT, SCHOTT, FARRAR, NIEGAARD). On a cité à l'appui de cette explication : Gal. VI, 11 (« quelles grandes lettres ») et Act. XXIII, 3. ss. (Paul ne reconnaissant pas le souverain sacrificateur). Mais ces passages ne prouvent rien, et Gal. IV, 15 est une façon proverbiale de s'exprimer : « votre attachement pour moi était tel que vous eussiez été prêts à

¹ [Toutefois F. GODET (*Introd.* I, p. 87) les distingue : 2 Cor. ferait allusion à la crampe des prédicateurs, et Gal. à une éruption de dartres ou d'ulcères.]

me donner ce que vous aviez de plus précieux (la prunelle de l'œil !) ». Une *ophtalmie* n'aurait d'ailleurs rien de méprisable ou de dégoûtant. Et si le mal de Gal. IV est le même que celui de 2 Cor. XII, il faut dire aussi que les soufflets ou coups de poing de l'ange de Satan ne font guère penser à un mal d'yeux.

TERTULLIEN¹, JÉRÔME ont pensé à des *maux de tête violents, migraines*, etc. (douleurs aiguës et coups de poing sur la *tête*). Cela pourrait s'accorder avec 2 Cor. XII ; mais cela ne convient pas à Gal. IV : un tel mal n'aurait rien de repoussant.

D'autres ont pensé à des *abcès*, à des *ulcères*, à une *maladie éruptive*, à une *plaie*, à la *lèpre*. Mais aucun indice ne conduit à quelque chose de ce genre ; les expressions de Gal. IV, 14 permettraient, il est vrai, une semblable explication ; en revanche, 2 Cor. XII s'y oppose.

La supposition la plus plausible qui ait été faite, c'est qu'il s'agit d'un *mal nerveux* à crises subites et violentes, et spécialement de l'*épilepsie*. Ainsi : EWALD, HAUSRATH, HOFMANN, KLÖPPER, SCHMIEDEL, BOUSSET, et surtout HOLSTEN (*Evangel. des Petrus und Paulus*, 1868) et KRENKEL (*Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und Briefe des Apostels Paulus*, 1890), etc.

Cette hypothèse a beaucoup pour elle. Le passage des Galates indique un mal qui devait faire *mépriser* Paul et même *dégoûter* ceux qui le voyaient. 2 Cor. XII suppose aussi un mal humiliant (soufflet). Le v. 8 (Paul prie trois fois sans que le mal se retire) montre que ce mal était persistant, chronique, et le v. 7 conduit à admettre des accès subits et violents. L'effet du coup de poing, dit BOUSSET, c'est de jeter à terre celui qui le reçoit : un trait caractéristique du mal de Paul devait donc être qu'il tombait à terre. Paul se représentait qu'une puissance démoniaque invisible le frappait. Or il est constant que chez les Juifs, l'épilepsie et les maladies nerveuses étaient attribuées à une influence diabolique, à une possession ; voyez le cas du jeune homme lunatique (Marc IX, 14. ss.), qui est certainement un épileptique. Il en était de même chez les païens ; KRENKEL cite de nombreux

¹ [*De Pudicitia* XIII, 46.]

exemples pour prouver que les anciens rapportaient ce mal à une influence surnaturelle, diabolique ; on tenait les épileptiques pour des *inspirés* ou des *possédés* ; leur maladie était appelée *ιερά νόσος* (Hippocrate). KRENKEL relève aussi les violentes *douleurs de tête* (cf. les coups sur la *tête* indiqués par le *κολαφίζειν* de 2 Cor. XII) et les troubles de la *vue* (cf. Gal. IV, 15) qui accompagnent (ou précèdent et suivent) les crises d'épilepsie. Il rappelle par force citations l'usage ancien de *cracher* devant certains malades, entre autres les épileptiques, pour repousser la contagion, les mauvais présages, etc. ; ce qui expliquerait l'expression de Gal. IV, 14 : *ἐξεπύσατε*¹.

De plus, à la suite de HOLSTEN, KRENKEL met les accès de la maladie de Paul en rapport avec les *visions* et *révélations* de 2 Cor. XII et avec l'événement du chemin de Damas (Act. IX). Il rappelle que les épileptiques sont sujets à des *visions*, à des *hallucinations*, à des accès de fureur et de folie, mais aussi à des *extases* (parfois religieuses), et il en conclut que 2 Cor. XII et Act. IX relatent des expériences extatiques qui sont en rapport avec des crises épileptiques : dans Act. IX, Paul *tombe* à terre ; il perd la *vue* ; il *jeûne* durant trois jours (un jeûne de deux ou trois jours est recommandé par les médecins anciens dans ce cas). De 2 Cor. XII, 2. 3 il ressort que Paul était *seul* lors de l'extase ; or un trait caractéristique de l'épilepsie est la recherche de la *solitude*, la sauvagerie, la mélancolie. — KRENKEL a encore très habilement rapproché les deux passages Act. XVIII, 18 et Rom. XVI, 1. D'après Act. XVIII, 18 Paul se fait couper les cheveux à *Cenchrées*, ensuite d'un *vœu*. Or ceci, pense KRENKEL, est incompatible avec le point de vue antilégal de Paul. C'est une explication, inventée, brodée par l'auteur du livre des Actes. La vraie raison ne serait-elle pas que les médecins grecs prescrivaient, comme moyen de guérison en cas d'épilepsie, de couper les cheveux (raser la tête) après l'accès ? Et cela d'autant plus que dans Rom. XVI, 1 Paul parle de Phébé, diaconesse à *Cenchrées*, qui a été sa *προσβάτις* (v. 2), (c'est-à-

¹ Mais ce terme, à côté de *ἐξουθενήσατε*, a plutôt le sens figuré que le sens propre.

dire l'a *aidé*, l'a *soigné*, sans doute lors d'une crise particulièrement grave de son mal) !

Je crois n'avoir rien omis de ce qui rend l'hypothèse spéculative; et on est bien tenté de s'y ranger. Toutefois, je ne pense pas qu'on puisse le faire sans hésitation, car il y a des difficultés réelles.

On a objecté — et cela se présente immédiatement à l'esprit — que l'épilepsie a pour effet habituel d'affaiblir les facultés mentales et morales en même temps que les forces physiques. Un tel mal serait-il compatible avec l'activité prodigieuse déployée par Paul, la lucidité de son intelligence et la puissance de sa volonté jusqu'à un âge avancé ?

KRENKEL a répondu en citant de nombreux exemples d'hommes connus dans l'histoire qui auraient été épileptiques et dont plusieurs ont fait néanmoins de grandes choses : Cambyse, roi de Perse, Jules-César, Mahomet¹, Alfred le Grand d'Angleterre (que son mal même poussa à un redoublement d'énergie, de volonté), Ferdinand le Catholique, Pierre le Grand, Napoléon I^{er}, sans parler de G. Fox (fondateur de la secte des Quakers, = trembleurs, ainsi appelés à cause des crises de tremblement nerveux qui accompagnaient l'inspiration), de Pie IX (devenu épileptique à la suite d'une forte émotion dans sa jeunesse, mais qui fut guéri par la retraite), et de nombre de savants, poètes, militaires, etc.

Il y aurait donc des cas où cette maladie n'affaiblit pas l'intelligence et ne rend pas incapable d'une très grande somme d'activité².

Mais il reste plusieurs autres difficultés :

1^o On devient, en général, épileptique lorsqu'on est en-

¹ D'après les recherches les plus exactes, Mahomet paraît avoir souffert plutôt d'une sorte d'hystérie, avec crises violentes, spasmes, maux de tête, parfois catalepsie (mais pas perte de connaissance) et extases, visions, révélations d'anges, etc.

² [La question est toutefois de savoir si les personnages indiqués par KRENKEL ont été réellement épileptiques. Voir à ce sujet la très intéressante étude intitulée *War Paulus Epileptiker ?* publiée en 1910 par le Dr Ad. SEELIGMÜLLER, prof. de médecine (maladies nerveuses) à l'Université de Halle, qui relève combien il est parfois difficile de distinguer l'épilepsie d'autres maladies, spécialement de l'hystérie, et qui étudie les cas de Mahomet et de Napoléon I^{er} (p. 60-69).]

core jeune (entre quinze et trente-cinq ans), et il est rare qu'un épileptique atteigne un âge avancé, sauf le cas de guérison. A quarante ou quarante-cinq ans, un épileptique est mort ou bien les crises ont cessé (D^r M.).

2^o L'épilepsie proprement dite n'est pas accompagnée en général de douleurs violentes, mais plutôt d'un sourd malaise, d'une angoisse qui précède la crise. Cela ne convient pas au *σκόλοψ*, qui indique une souffrance continue.

3^o L'épileptique perd tout à fait connaissance et conscience de soi pendant la crise ; et il n'a aucun souvenir de celle-ci, une fois revenu à lui. Les épileptiques ne savent pas en quoi consiste leur mal ; ils n'en savent que ce qu'on leur en a dit. Ils ne pourraient le décrire comme Paul décrit ici le sien.

4^o On a objecté enfin qu'une crise de ce mal ne durant que un ou deux jours au plus, ne saurait être ce qui a retenu l'apôtre pendant des semaines en Galatie.

Il résulterait de ces observations que si l'explication doit être cherchée dans le domaine des maladies nerveuses, il s'agira non pas de l'épilepsie proprement dite ¹, mais probablement de quelque mal nerveux, d'une sorte d'hystérie, provoquant des crises dans lesquelles le malade ne perd pas entièrement connaissance et se débat douloureusement contre son mal. F. GODET a supposé des crises d'aphasie subite, au milieu d'un discours, avec bégaiement, râle, etc., et dont, paraît-il, on cite des exemples (Introd. I, p. 87) ².

Il est constant d'ailleurs, d'après les passages mêmes cités par KRENKEL, que l'on ne crachait pas seulement en face des épileptiques ou des fous, pour écarter la mauvaise influence, la contagion, mais aussi de beaucoup d'autres malades, en

¹ [Le D^r SEELIGMÜLLER (*op. cit.*) est tout à fait catégorique à cet égard; il conclut son étude par le jugement suivant : *Aut Paulus aut epilepticus. Paulus epilepticus nunquam fuit.* — En revanche, le D^r HERM. FISCHER, prof. de chirurgie (Breslau-Berlin) admet l'épilepsie comme la solution la plus probable (*Die Krankheit des Apostels Paulus*, 1911 ; 4^{me} cahier de la VII^{me} série des « Biblische Zeit- und Streitfragen »)].

² [LIETZMANN se prononce, d'après BINSWANGER, pour l'hystérie (cf. E. LOMBARD, *Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul*, 1904). BACHMANN, d'après W. HERZOG, pense à une neurasthénie chronique.]

sorte que le *ἐκπτώειν* de Gal. IV, 14, même s'il fallait le prendre au sens propre, ne prouverait pas positivement en faveur de l'épilepsie.

Notons enfin que beaucoup de savants renoncent à préciser et se bornent à statuer un *mal physique* à nous inconnu (ainsi OLSHAUSEN, de WETTE, RÜCKERT, BEYSLAG, MEYER, B. WEISS, HEINRICI), tandis que d'autres concluent à un pur et simple *non liquet* (NEANDER, BILLROTH).

2. Quant à la *relation* qui existerait d'après KRENKEL, HOLSTEN, KLÖPPER lui-même, etc., *entre les visions et révélations de v. 1-4 et des crises épileptiques* (v. 7), je dirai que je ne crois pas à cette relation, si précieux que soient les rapprochements établis par KRENKEL, entre notre récit et Act. IX, d'une part, et les symptômes de l'épilepsie (hallucinations, surexcitation des sens, etc.), d'autre part. D'abord je remarque que *Paul* n'établit pas un rapport de cause à effet entre le mal physique dont il souffre et les visions et révélations. Il en parle comme de deux ordres de faits entièrement distincts : il mentionne d'abord les révélations glorieuses, puis, sans le mettre en relation avec celles-ci, le fait humiliant. Il est transporté en extase dans le troisième ciel ; puis, *après cela*, il mentionne l'ange de Satan qui le soufflette ; le second fait ne peut pas être dans sa pensée — comme il l'est dans le point de vue de HOLSTEN, KRENKEL — la *cause*, le *principe* du premier. Paul n'établit aucun autre lien entre ces faits, que l'intention de le maintenir dans l'humilité, à la suite des révélations qui eussent pu l'enorgueillir. Il ne fait nullement entendre que le mal qui l'humilie soit directement *lié* à la révélation, bien moins encore qu'il en soit la *condition* et la *cause* ; il pense même tout le contraire : la révélation lui est accordée indépendamment de ce mal, par un *don spécial de Dieu*, et la dispensation pédagogique intervient *après et indépendamment de* cette révélation. D'ailleurs, si la révélation était liée au mal, conditionnée par lui, demander d'être délivré de celui-ci, ce serait demander d'être privé de celle-là ! Remarquez encore que le *mal* dont Paul souffre est *chronique, durable*, tandis que la révélation dont il parle a eu lieu à un moment bien déterminé (« il y a quatorze ans ») :

il s'agit donc d'un fait tout exceptionnel, et non de révélations fréquentes et constantes. Pour les autres visions mentionnées dans la vie de Paul, rien n'indique qu'elles fussent accompagnées d'accès d'un mal physique (Troas, Jérusalem, Corinthe, etc.).

J'insiste encore sur ce que j'ai déjà rappelé : l'épileptique n'a *aucun souvenir* de ce qui s'est passé pendant l'accès. C'est le médecin qui parfois devine, par certains cris du malade, ce que celui-ci *voit* ou *entend* (*quand* il y a vision ou audition au cours de la crise). C'est dans ce sens seulement qu'on peut parler de visions accompagnant l'épilepsie. Mais l'oubli complet de ce qui se passe pendant l'accès est un trait caractéristique de la maladie. Il y a interruption *totale* de la vie consciente, et le malade ne se souvient de rien. Paul, lui, se souvient de façon très exacte et précise du contenu de la vision. C'est une expérience spirituelle de la présence de Dieu, riche et fortifiante (*ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*). Ce contenu ne nous interdit-il pas de ne voir là qu'une hallucination, produit de *névrose* ? En particulier, le fait de la *conversion* de Paul résiste à cette explication par la névrose. Et que vaut ici l'interprétation de KRÉNKEL ? Ce serait un accès d'épilepsie qui aurait provoqué la vision de Jésus-Christ, le dialogue entre lui et l'apôtre, et la décision qui a bouleversé la vie de celui-ci ¹ ! Ce serait donc, pour parler avec Paul, le soufflet de l'ange de Satan qui aurait causé la vision du Christ et jeté le pharisien Saul à ses pieds ! Vraiment, ici Satan aurait fait « une œuvre qui le trompe ». Non, c'est bien *Jésus-Christ* vivant que Paul a rencontré là, et pas « un ange de Satan » qui le frappait ! Pour Paul il ne peut y avoir eu rien de commun entre ces deux figures ! — N'oublions pas d'ailleurs que Paul n'envisage pas le fait de Damas comme une vision du même ordre que tant d'autres qu'il a eues : cette vision est pour lui dans une autre catégorie que les *ὀπτασίαι* et *ἀποκαλύψεις* de XII, 1, qui sont des phénomènes

¹ [Tout en expliquant 2 Cor. XII, 7 par l'épilepsie (voir plus haut p. 329, note 1), le Dr FISCHER se refuse à voir dans l'événement de Damas une manifestation épileptique. Avec REUSS et BAUR il préfère s'incliner devant le mystère d'une énigme psychologique insoluble pour nous. (*Op. cit.*, p. 26-28.)]

nes d'ordre tout *spirituel* (exaltation dans le monde invisible), tandis qu'à Damas il ne s'agit pas d'une simple vision *intérieure*, mais d'une manifestation corporelle du Christ glorifié (1 Cor. XV, 8), fait *unique*, qui n'a pas eu d'analogue dans sa vie. L'apparition de Damas n'a pas été pour Paul un simple *encouragement*, comme les visions subséquentes, mais la *base*, le *fondement* même de sa vie chrétienne et de son apostolat.

Il y a toutefois ceci de vrai dans l'explication naturaliste qu'on nous donne des visions de l'apôtre, c'est que le phénomène visionnaire est certainement *lié à une certaine constitution physique et mentale* du sujet ; il y a des natures aptes, prédisposées¹. Il est vrai également que la vision se produit *sous des formes adaptées* à l'éducation, à la tournure d'esprit, aux habitudes de pensée du sujet ; « les conceptions de l'état de veille fournissent le matériel du rêve ; dans l'extase de Paul se retrouvent des éléments de son éducation rabbinique ». (BOUSSER). Cela est vrai, au moins en une certaine mesure : ainsi les notions de troisième ciel, de paradis ; ainsi l'idée d'un enlèvement réel, même corporel, dans le ciel. Mais cela n'exclut nullement qu'il y ait eu révélation réelle de Dieu et que la vision ait une réalité objective, c'est-à-dire qu'une *action réelle de l'Esprit de Dieu* sur l'âme du prophète (ici : de Paul) soit ressentie, puis reproduite par l'intelligence et l'imagination du sujet d'une façon conforme à son organisation physique et mentale. En d'autres termes, il y a *adaptation* de la révélation aux facultés du sujet (sinon, comment celui-ci la comprendrait-il ?) et il y a de sa part à lui assimilation de la communication divine selon les formes de sa vie et les facultés de son être spirituel. L'*objectivité* n'est jamais connue qu'à travers la *subjectivité*. Cela ne détruit pas la réalité de la communication divine, l'*objectivité* en soi, mais cela implique l'anthropomorphisme dans la transmission, l'élément subjectif inévitable et incontestable dans la forme que la révélation revêt pour l'expérience individuelle.

¹ Ainsi le tempérament gallois. Comp. les visions de M^{rs}. Jones, de Rob. Evans, etc. dans le livre de M. H. BOIS (*Le Réveil au pays de Galles*) et les chapitres de W. JAMES sur les mystiques.

Je retrouve aussi l'individualité de Paul et les influences de son éducation juive dans un autre point, à savoir *sa conception du rôle de Satan* dans la maladie qui le frappe. Satan est pour lui, comme pour la Bible, l'auteur du *péché* et par là de la *mort* : la souffrance physique, la maladie, la mort viennent donc de lui. Dans l'A. T. (Job I-II) on voit Satan frapper Job de la lèpre ; dans 1 Cor. V, 5, nous voyons Paul livrer l'incestueux « à Satan » pour le rendre *malade* et même peut-être pour faire *mourir* son *corps*, afin de procurer son salut. Jésus lui-même reconnaît une influence de Satan non-seulement chez les *démoniaques* proprement dits, mais aussi chez d'autres malades, ainsi la femme *paralysée* depuis dix-huit ans (Luc XIII, 16), ou le jeune homme *épileptique* (Marc IX). C'était là une conception courante chez les Juifs d'alors. Je n'examine pas quelle en est la valeur intrinsèque, en particulier ce qu'il faut penser des possédés proprement dits. Je me borne à constater que Jésus lui-même et Paul ont, en tout cas, cru à la réalité des possessions et d'une influence satanique dans certaines maladies. Paul a cru qu'un « ange de Satan » le souffletait et que Dieu permettait cela pour l'humilier à ses propres yeux, aux yeux même de ses Églises, et pour tirer ainsi de la faiblesse de son serviteur le triomphe de sa grâce et la glorification de sa force.

Quelle que soit l'épreuve infligée à l'apôtre — à cet égard nous demeurons dans le doute —, il reste que de ces expériences mystérieuses sa vie intérieure est sortie d'autant plus pure et plus puissante. Ce que Paul exprime dans nos v. 9 et 10, est une expérience spirituelle d'une vérité, d'une actualité telle, encore pour nous, que nous ne pouvons mettre en doute la réalité d'une action merveilleuse et sainte de la grâce de Dieu dans l'apôtre, ni par conséquent aussi la réalité de l'expérience extraordinaire dont il nous a parlé comme d'un des faits les plus importants pour lui et les plus merveilleux de sa vie. Il doit y avoir là autre chose qu'une crise de haut mal et l'hallucination d'un épileptique ! ¹

¹ [A comparer, sur les deux questions discutées dans cet appendice, la belle étude de M. E. LOMBARD, déjà citée plus haut dans une note : *Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul*. Cette étude a paru

4. XII, 11-18.

⁴¹ Suis-je devenu un insensé? C'est vous qui m'y avez forcé. Car c'est moi qui devais être recommandé par vous : en effet, je ne l'ai cédé en rien à ces éminentissimes apôtres, bien que je ne sois rien! ⁴² Certes les signes auxquels on reconnaît l'apôtre ont été réalisés parmi vous, avec toute sorte de patience, aussi bien par des signes que par des prodiges et des miracles. ⁴³ En quoi, en effet, avez-vous été moins bien traités que les autres Églises, sinon en ceci que personnellement je ne vous ai pas été à charge? Pardonnez-moi ce tort! ⁴⁴ Voici, je suis prêt à venir chez vous pour la troisième fois, et (cette fois encore) je ne vous serai point à charge! Car ce que je cherche, ce n'est pas vos biens, mais vous-mêmes. En effet, ce ne sont pas les enfants qui ont le devoir d'amasser pour les parents, mais les parents pour les enfants. ⁴⁵ Pour moi, je dépenserai très volontiers et je me dépenserai moi-même jusqu'au bout pour vos âmes. Si je vous aime davantage, (est-ce une raison pour que) je sois moins aimé?

⁴⁶ Eh bien! soit : je ne vous ai pas été à charge moi-même. Mais en homme rusé je vous ai (dites-vous) subrepticement dépouillés! ⁴⁷ Y en a-t-il un, de ceux que j'ai envoyés chez vous, par lequel je vous aie exploités? ⁴⁸ J'ai encouragé Tite (à s'y rendre) et j'ai envoyé avec lui notre frère ; est-ce que Tite vous a exploités? N'avons-nous pas marché (lui et moi) selon le même esprit? sur les mêmes traces?

Conclusion sur la glorification de Paul. — La discussion contre les prétentions des adversaires étant terminée, l'apôtre se tourne de nouveau vers l'Église et s'adresse directement à elle.

Le v. 11 revient à l'idée du commencement du morceau (XI, 1 : *μικρόν τι ἀφροσύνης*) par les mots *γέγονα ἄφρων* qui

d'abord dans la « Revue de théologie et de philosophie » (1903), puis en une brochure (1904).]

amènent la déclaration *ὑμεῖς με ἠναγκάσατε* : « Suis-je devenu un insensé¹ ? Si cela est, c'est que vous m'y avez forcé ; ce n'est pas ma faute, mais la vôtre, puisque vous accueillez ces prétendus apôtres qui dénigrent mon apostolat ». — *ἐγὼ γὰρ ὄφειλον*... : « Car, quant à moi, mon rôle eût été de me taire et de vous laisser plaider pour moi, ce qui était votre devoir » (*ὄφειλον*, *debebam*, exprime le droit que Paul avait de compter que les Corinthiens se sentiraient *obligés* moralement de le défendre). « Et ce devoir n'était pas difficile, puisque, dans mon activité à Corinthe, je ne suis resté en arrière de personne. » On remarquera l'accent mis sur les mots *ὑμεῖς* et *ἐγὼ*, qui se font antithèse. — Pour les *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, voir à XI, 5. — Les mots *εἰ καὶ οὐδέν εἰμι* peuvent être pris au sens tout à fait sérieux : par lui-même, en effet, Paul n'est rien (cf. 1 Cor. XV, 8-10, où il développe cette pensée), ou bien dans un sens ironique : « Moi, rien ! Mes adversaires le disent, le pensent. Et que sont-ils donc, eux ? Tout ! à leurs propres yeux ». Pris dans ce sens, ces mots doivent couvrir de confusion les adversaires avec leurs prétentions et leurs calomnies contre Paul. Dans l'autre sens, ils sont comme une rétractation de sa glorification de tout à l'heure, glorification qui est le fait d'un « insensé », puisque n'être rien par soi-même, être faible est la condition d'être fort (v. 9. 10). — Hofmann rattache les mots « quoique je ne sois rien » à ce qui suit.

v. 12. — Ce v. a été retranché par Semler, Baljon et d'autres : selon ces critiques, Paul ne peut pas en avoir appelé à des miracles ! Nous pensons que Paul fournit ici la preuve de ce qu'il vient de déclarer : « Je ne suis resté en arrière de personne (v. 11^b), car tous les signes auxquels on reconnaît l'apôtre ont été réalisés dans mon ministère ! » Le *μὲν* n'a pas de *δέ* correspondant ; c'est le *μὲν solitarium* : « certes, à la vérité ! » L'antithèse sous-entendue est sans doute : « mais vous ne les reconnaissez pas ! » ou : « vous n'avez néanmoins pas répondu à mon attente ! » ou encore : « un seul

¹ MEYER-HEINRICI et d'autres entendent *γέγονα* affirmativement ; l'apôtre déclare sans ironie qu'on l'a forcé à se faire *ἄφρων*, à se glorifier quand il ne le voulait pas : « Maintenant, c'est fait (parfait *γέγονα*), je le suis ! »

signe m'a manqué : je ne me suis pas fait entretenir par l'Église!» — *ἐν πάσῃ ὑπομονῇ* dépend de *κατειργάσθη* et en indique le caractère : ces mots rappellent le long séjour de Paul à Corinthe, ses veilles, ses souffrances, son labeur patient, dont les Corinthiens ont été témoins, et qu'il oppose aux succès faciles de ses adversaires. Ce caractère de son activité apostolique renforce la preuve contenue dans *κατειργάσθη*. Remarquez la forme impersonnelle de ce verbe ; Paul ne dit pas : « J'ai opéré, *moi* », mais : « *cela a été opéré*, par une puissance supérieure agissant en moi ». — Les trois termes *σημείοις*, *τέρασιν*, *δυνάμεσιν* désignent les manifestations extérieures dans lesquelles ont consisté ces signes de l'apostolat¹. Ils indiquent la même chose sous des aspects différents ; *σημεῖα* (dans un sens plus restreint que le premier *σημεῖα*) : les signes miraculeux, le miracle en tant que manifestation de la puissance divine, témoignage et attestation de la vérité de l'Évangile ; — *τέρατα* : le miracle en tant que prodige, qui étonne par son caractère extraordinaire, surhumain ; — *δυνάμεις* : le miracle considéré dans sa cause, la puissance de Dieu, ou : le miracle considéré dans sa signification morale, dans son caractère merveilleux, dans sa source divine. — Ces trois termes sont souvent réunis ; cf. 2 Thess. II, 9 ; Hébr. II, 4 ; Act. II, 22. — Paul a donc fait à Corinthe, pour se légitimer comme apôtre, des miracles que le livre des Actes (ch. XVIII ; XX, 2. 3) n'a point racontés. Cf. Rom. XV, 19 : *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων*, seul endroit à côté du nôtre où l'apôtre en appelle à de tels faits. On a supposé que ses adversaires se vantaient d'accomplir des miracles (1 Cor. I, 22 : « les Juifs demandent des miracles »). Il est plus probable que Paul relève ce trait de son ministère parce qu'il manquait aux autres.

¹ N A B D retranchent devant *σημείοις* le *ἐν* qu'on trouve dans le T. R. d'après E K L P. Dans cette dernière leçon, on pourrait interpréter avec HOFMANN le *ἐν* comme indiquant les circonstances qui ont accompagné l'activité de l'apôtre. Les signes de l'apostolat ne seraient pas les miracles opérés par Paul, mais l'œuvre de Dieu, l'action spirituelle exercée par Lui. Dans la leçon de N A B D, à savoir *σημείοις τε καὶ*, le seul sens possible est : « aussi bien par des signes que par des prodiges et des miracles ».

Le v. 13 renferme la justification ironique de ce qui vient d'être affirmé (v. 11. 12), à savoir qu'aucune marque d'apostolat n'a manqué à son ministère. — La forme irrégulière *ἡσώθητε* (Σ B D ; les autres ont *ἡτιήθητε*) suppose un verbe *ἡτιόω*, *ἡσώω*¹, tandis que le verbe régulier est *ἡτιάω*, *ἡτιήμαι*, *ἡτιήθην*. Le sens du passif est : « être vaincu », d'où : « être inférieur ». Le *ὑπέρ* que Paul ajoute indique que la limite est dépassée, non pas pour s'élever au-dessus, mais pour rester en dessous : « En quoi avez-vous été mis en état d'infériorité plus que d'autres Églises, mis dans une infériorité qui dépasse celle des autres Églises ? » Ces autres Églises sont celles de Paul, celles de Macédoine, non celles des *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*. Le sens est donc : « Il est un point cependant sur lequel je vous ai moins bien traités que d'autres : je ne vous ai point été à charge ! Pardonnez-moi ce tort ! » Le *χαρίσασθέ μοι* est ironique ; c'est l'amour profondément blessé de Paul qui parle ainsi. L'injustice consiste d'ordinaire à trop exiger et non à ne rien réclamer. — Pour *οὐ κατενάρκησα*, cf. XI, 9-12. — *αὐτὸς ἐγώ* : « quant à moi, personnellement », en opposition aux autres, les faux apôtres, ou à son activité apostolique rappelée par *τί ἡσώθητε* (HEINRICI). Ceci ramène l'apôtre à l'idée par laquelle il avait commencé son apologie (XI, 7-12) ; il y revient pour dire qu'il agira à l'avenir comme par le passé : il ne demandera rien aux Corinthiens. Ceci le conduit à parler de sa prochaine visite à Corinthe (v. 14-18).

v. 14.² — Paul quitte le ton de l'ironie pour déclarer sérieusement qu'il persévéra dans cette manière d'agir qui n'est que l'expression de son amour de père pour les Corinthiens. — *ἰδοὺ* marque la vivacité du sentiment : « Voilà, je suis prêt à recommencer. » — *τρίτον τοῦτο* se rapporte non à *ἐτοίμως ἔχω* (BÈZE, BAUR, HEINRICI, etc.), mais à *ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς* (MEYER et la plupart des exégètes), car ce qui importe, ce n'est pas que Paul forme pour la 3^{me} fois le projet de ve-

¹ On trouve dans Hérodote *ἔσσωμένοι*, *ἔσσωθέντες*, de *ἔσσωμαι*.

² Σ A B F G, de nombreux Minn., It. Vulg. Syr. ont *τοῦτο* après *τρίτον*. D E Copt. mettent *τοῦτο* avant *τρίτον*. Le T. R. retranche *τοῦτο*, avec K L P. — Σ A B retranchent le *ὑμῶν* que lisent EKL après *οὐ καταναρκήσω*. D F G portent : *ὑμᾶς*. Adjonction superflue.

nir, mais que ce sera sa 3^{me} venue, puisqu'il ne peut leur être à charge qu'une fois venu chez eux. C'est la 3^{me} fois qu'il entend ne pas faire peser sur eux un fardeau. C'est donc bien la 3^{me} fois qu'il vient, et non qu'il projette simplement de venir. Il est donc clair que l'apôtre a été déjà deux fois à Corinthe, et que la prochaine sera la 3^{me}. Cf. XIII, 1, où il n'y a pas de doute possible sur le sens. — Le motif, indiqué par γάρ, de cette manière d'agir est plein de noblesse : « Car ce que je cherche à gagner, ce ne sont pas vos biens, mais vous-mêmes, c'est-à-dire vos âmes (cf. v. 15 : ὅπερ τῶν ψυχῶν ὁμῶν) ». Cette déclaration renferme sans doute un reproche indirect adressé aux adversaires, qui sont mus par le principe opposé.

Le v. 14^b indique le motif du motif introduit par le 1^{er} γάρ : si Paul ne recherche pas les biens des Corinthiens, c'est parce qu'il est leur père ; or, le rapport naturel entre parents et enfants veut que ce soient les premiers qui amassent pour ceux auxquels ils ont donné le jour, et non l'inverse (ce qui n'exclut pas, il va sans dire, le devoir qu'ont les enfants d'assister leurs parents). A ce désintéressement plein de tendresse s'oppose dans la pensée de Paul l'avidité des adversaires, vrais « loups dévorants »¹ (cf. XI, 20). — οἱ γονεῖς, sc. : ὁφείλουσιν θησαυρίζειν. Dans quel sens Paul amasse-t-il pour eux des biens ? Tout simplement au sens propre : en s'entretenant lui-même, il épargne leurs bourses ; il ne leur permet pas de travailler et d'amasser en sa faveur ; c'est l'inverse qui a lieu. Le sens spirituel admis par MEYER-HEINRICI : « amasser pour vous les biens du royaume de Dieu », ne s'accorde dans le contexte ni avec ce qui suit (v. 15), ni avec ce qui précède (les deux γάρ du v. 14 sont l'explication du οὐ καταναρκήσω, dont le sens matériel est incontestable).

Le v. 15 applique à Paul et aux Corinthiens le principe posé au v. 14^b : il est prêt à tous les sacrifices, même à se sacrifier lui-même, pour eux. — ἐγὼ δέ : « moi, de mon côté ». — Le ἐκ dans le second verbe indique un sacrifice complet. Il y a gradation : Paul fera ce qu'il fait et même davantage, donnant non seulement ses gains, mais sa vie,

¹ [Matth. VII, 15 ; Act. XX, 29].

qu'il dépense dans un labeur consumant, et qu'il est prêt à sacrifier, s'il le faut, pour le bien de l'Eglise.

v. 15^b. — E K L P, la plupart des Minn., Vulg. Syr. ont *εἰ καί* au lieu du simple *εἰ* qu'on trouve dans ■ A B F G Copt. Le *εἰ* et le *καί* manquent dans D It. — B D E F G K L P Minusc. It. Vulg. donnent *ἀγαπῶν*, leçon admise par WEISS. ✠ A Sah. Copt. ont *ἀγαπῶ* (TISCHENDORF, NESTLE). Si on lit *ἀγαπῶν*, la phrase se rattache à ce qui précède, et, avec la leçon *εἰ καί* qui pose la chose comme réelle (« si même, quand bien même »), le sens est : « quoique, vous aimant davantage, je sois moins aimé, (cela ne m'empêche pas de me sacrifier pour vous) ». Cette leçon, beaucoup plus facile que l'autre, peut passer pour une correction. En revanche, *εἰ* pose la chose comme simplement possible : « si (ce que j'ignore), vous aimant davantage, je suis moins aimé », c'est-à-dire : « s'il en est vraiment ainsi et qu'il soit nécessaire de vaincre votre froideur par de plus grands sacrifices » (MEYER-HEINRICI, WEISS). Ce sens est peu naturel ; il vaut mieux renoncer à lier *εἰ* à ce qui précède et ponctuer après *ὁμῶν*, comme le font TISCHENDORF, NESTLE, et déjà HOFMANN. Ce dernier fait de 15^b une question indirecte : « Est-ce que peut-être (*εἰ*), vous aimant davantage, je serais moins aimé ? » Le *ἔστω* du v. 16 serait la réponse : « Mettons qu'il en soit ainsi ; n'en parlons plus ! » ou, ce qui vaudrait mieux : « qu'il en soit comme on voudra ! en tout cas, ceci subsiste : quant à moi, je ne vous ai point chargés. » Mais ce *εἰ* interrogatif est une forme inconnue chez Paul. Cette difficulté disparaît si on lit *ἀγαπῶ*, avec ✠ A, et qu'on mette un point interrogatif à la fin du v. : « si je vous aime davantage (= jusqu'à un tel sacrifice), suis-je moins aimé ? » [ainsi BOUSSET, BACHMANN, LIETZMANN]. Toutefois, la question arrive bien brusquement ; il semble qu'il faudrait nécessairement un *δέ* après *εἰ*. Si la leçon *εἰ καί* était mieux appuyée, on serait porté à la préférer (avec le *ἀγαπῶ*) à cause du sens meilleur qu'elle donne. — *περισσότερος* et *ἥσσον* se répondent : Paul trouve d'autant moins d'amour chez les Corinthiens que lui-même les aime davantage. HOFMANN méconnaît cette correspondance en expliquant *περισσότερος* : « plus que je n'en aime d'autres », et *ἥσσον* : « moins que je ne suis aimé par d'autres ».

v. 16. — *ἔστω δέ*: « Mais soit ! admettons !... » Ce n'est pas l'apôtre qui répond ceci ; il ne peut *concéder* ce qu'il vient bien plutôt d'affirmer lui-même. C'est donc ou l'Église ou les adversaires qui parlent ainsi. L'apôtre veut dire : « Soit, vous me le concédez, vous reconnaissez que je ne vous ai pas moi-même chargés (16^a). Mais peut-être m'accuse-t-on de l'avoir fait par d'autres (16^b) ? » Des propos de ce genre avaient sans doute circulé à Corinthe, et Paul reprend simplement les termes de ses adversaires : « En effet, disait-on, il ne nous a pas exploités *lui-même* ((*ἐγώ*, « moi en personne »), mais, en homme rusé qu'il est (*ὑπάρχων πανοῦργος*), il s'est contenté de le faire indirectement, subrepticement (*δόλῳ*), en prélevant des collectes par l'intermédiaire de ses envoyés » (cf. v. 17). On pourrait aussi entendre 16^b comme une simple supposition de la part de l'apôtre ; Paul repousserait d'avance toute insinuation de ce genre : « Étant constaté que je n'ai rien sollicité moi-même (*ἐγώ*), m'accuserait-on peut-être de l'avoir fait par Tite ou par d'autres, que je vous ai envoyés et qui auraient provoqué des dons pour moi ? Mais vous savez fort bien qu'il n'en est rien ! » Cette dernière interprétation suppose que jusqu'à ce moment le produit des collectes était resté à Corinthe.

v. 17. — Les v. 17 et 18 répondent à l'accusation présentée sous cette nouvelle forme (16^b). — Le *μή* attend une réponse négative. — L'accusatif *τινα* peut s'expliquer par une anacoluthie ; Paul mentionne d'abord l'objet (ou plutôt la personne) qu'il a dans l'esprit : « Quelqu'un (quelqu'autre que moi, puisque *moi*, vous le reconnaissez, je ne vous ai pas exploités) de ceux que je vous ai envoyés... » (l'accusatif *τινα* dépend d'un verbe qui n'est pas exprimé). Puis il continue, en changeant de construction : « Vous ai-je exploités *par lui* (*δι' αὐτοῦ*) ? » Ou bien on peut regarder *τινα* comme une attraction de *ἀπέσταλκα* (pour *διὰ τινος*). Quant à *ὧν*, il est mis pour *τούτων οὗς*. La phrase régulière et complète serait : *μή διὰ τινος τούτων οὗς ἀπέσταλκα πρὸς ὑμᾶς ἐπλεονέκτησα ὑμᾶς* ; La phrase telle qu'elle est dans le texte fait ressortir davantage la personne de celui par l'intermédiaire de qui Paul est censé avoir exploité les Corinthiens : « Ou bien, quelqu'un de ceux que je vous ai envoyés, est-ce par celui-là que je

vous ai exploités? » — *πλεονεκτεῖν τινα*, « tirer profit de quelqu'un, l'exploiter » ; cf. VII, 2.

v. 18. — « *J'ai encouragé Tite* », à savoir à aller à Corinthe. Pour le sens de *παρεκάλεσα*, cf. VIII, 6. 16. ss. L'envoi de Tite ici indiqué se rapporte au voyage *antérieur* mentionné au ch. VII, et non au voyage qu'il se prépare à faire maintenant à Corinthe (ch. VIII). — Paul avait précédemment envoyé aussi Timothée (voir 1 Cor. XVI, 10). S'il ne le nomme pas, c'est ou bien parce qu'il est lui-même un des auteurs de l'épître (I, 1), ou bien parce qu'il n'avait jamais réellement exécuté cette visite à Corinthe. — Nous ne savons pas quel est « *le frère* » qui avait été adjoint et subordonné (*συν-απέστειλα*) à Tite. Comp. les deux frères inconnus de VIII, 18-24. Il s'agit peut-être ici du second, qui paraît avoir eu déjà avant cette visite des relations avec les Corinthiens (VIII, 22). — Le datif *τῷ αὐτῷ πνεύματι* est celui de la norme : « selon le même esprit ». — *τοῖς αὐτοῖς ἰχνεσιν*, datif local : « sur les mêmes traces ». — Ces expressions s'appliquent à Paul et à Tite : « lui comme moi, moi comme lui ». Ainsi Tite ne peut pas les avoir exploités plus que ne l'avait fait Paul lui-même. — *πνεῦμα* désigne l'impulsion intérieure, désintéressée; *ἰχνη*, la conduite extérieure qui répond à cette impulsion.

Troisième morceau : Exhortations finales.

XII, 19-XIII, 10.

Ce morceau forme la clôture, aussi bien de la troisième partie (ch. X à XIII) que de toute l'épître. L'apôtre a constaté une amélioration sensible dans l'attitude de l'Église à son égard (voir surtout ch. VII) et il est en conséquence décidé à se rendre à Corinthe. Mais il ne pourra le faire avec une joie complète — point *ἐν λύπῃ* — que si certains changements s'accomplissent encore dans l'Église. De là un dernier avertissement qu'il donne à celle-ci. Ce n'est plus à ses adversaires qu'il s'adresse, comme dans ce qui précède (X, 1-XII, 18). Il avait commencé par les prier de ne pas le contraindre à se montrer sévère, et il avait prouvé que son activité apostolique lui donnait le droit et le pouvoir de le faire

(ch. X), puis, en face de ses détracteurs, il avait entrepris ce qu'il appelle lui-même une folie, de se vanter en se comparant à eux, et il a montré qu'il est leur pair, leur supérieur même, par les souffrances qu'il a endurées (XI, 1-30), car ce n'est pas de ses avantages, mais de ses faiblesses (dont il vient de citer des exemples) qu'il veut se glorifier, bien qu'il pût aussi se glorifier d'autre chose s'il le voulait. Mais il n'en fera rien, car ce sont précisément ses faiblesses qui rendent en lui possible le développement de la force de Christ (XI, 31-XII, 10). Il a clos cette comparaison en rappelant que s'il s'est vanté, c'est parce que les Corinthiens eux-mêmes l'y ont forcé, bien qu'il ne lui eût rien manqué de ce qui pouvait relever à leurs yeux son ministère apostolique, sinon que, en raison de son amour spécial pour eux, il n'a pas usé du droit d'être entretenu par l'Église et s'est comporté avec eux comme un père qui ne veut point être à charge à ses enfants (XII, 11-18). Il termine maintenant par un sérieux avertissement aux pécheurs en général, auxquels il annonce qu'il saura, s'il le faut, user de son autorité apostolique (XII, 19-XIII, 10).

¹⁹ Depuis longtemps vous avez l'idée que nous vous faisons notre apologie : (eh bien ! non !) c'est sous le regard de Dieu, en Christ, que nous parlons ; et tout cela, bien-aimés, (nous le disons) pour votre édification. ²⁰ Car je crains qu'à mon arrivée je ne vous trouve pas tels que je vous veux et que vous-mêmes ne me trouviez pas tel que vous me voulez. (Je crains) qu'il n'y ait (parmi vous) des querelles, des jalousies, des animosités, des intrigues, des calomnies, des insinuations, des mouvements d'orgueil, des troubles ; ²¹ (je crains) que, après mon arrivée, mon Dieu ne m'humilie de nouveau quant à vous, et que je n'aie à mener deuil sur beaucoup de ceux qui ont péché précédemment et qui ne se sont pas repentis de l'impureté, de la fornication et de la débauche éhontée qu'ils ont commises.

Ch. XIII. ¹ Voici la troisième fois que je vais venir chez vous : « Sur la parole de deux témoins et (mieux encore) de trois toute affaire sera établie ». ² Je l'ai dit précédem-

ment et je le (re)dis à l'avance, c'est-à-dire lorsque j'étais présent parmi vous pour la seconde fois et maintenant que je suis absent, à ceux qui avaient péché auparavant et à tous les autres : lorsque je viendrai, ce ne sera pas pour épargner de nouveau ! ³ puisque vous cherchez une preuve que Christ parle par moi, lui qui (je vous en avertis) n'est pas faible à votre égard, mais puissant au milieu de vous. ⁴ Et en effet il a été (il est vrai) crucifié en vertu de sa faiblesse, mais il vit par la puissance de Dieu. Et nous-mêmes aussi, nous sommes faibles en lui, mais nous vivrons avec lui par la puissance de Dieu (se déployant) envers vous. ⁵ C'est vous-mêmes qu'il vous faut examiner (pour voir) si vous êtes dans la foi ; c'est vous-mêmes qu'il vous faut éprouver ! Ou bien ne reconnaissez-vous pas quant à vous-mêmes que Jésus-Christ (habite) en vous ? A moins que peut-être vous ne soyez (des chrétiens) réprouvés ! ⁶ Mais j'espère que vous reconnaîtrez que nous (du moins) nous ne sommes pas réprouvés ! ⁷ Mais nous demandons (bien plutôt) à Dieu que vous ne fassiez aucun mal, non pas afin que nous soyons manifestés comme éprouvés, mais afin que vous accomplissiez le bien, quitte à ce que nous soyons (regardés) comme réprouvés. ⁸ Car nous n'avons aucun pouvoir contre la vérité, mais (seulement) pour la vérité. ⁹ Cela est si vrai que nous nous réjouissons lorsqu'il arrive que nous soyons faibles, (pourvu que) vous, vous soyez forts ; et c'est là aussi ce que nous souhaitons, votre perfectionnement. ¹⁰ C'est pourquoi je vous écris, étant absent, afin que, présent, je n'aie pas à user de rigueur conformément au pouvoir que le Seigneur m'a donné pour édifier et non pour détruire.

v. 19. — Si avec le T. R. (d'après D E K L P Syr. Copt.) on lit *πάλιν* (allusion à III, 1 ; V, 12), la phrase est interrogative : « Pensez-vous *de nouveau* que je cherche à me justifier ? » Si on lit *πάλαι* (avec ■ A B F G It. Vulg.), elle est affirmative : « Je lis dans vos pensées ; il y a *bien longtemps* que vous dites : encore et toujours des apologies ! » Cette dernière leçon doit être préférée ; le *πάλιν* est probablement tiré de III. 1

et V, 12. — A cette supposition, à cette opinion erronée Paul oppose immédiatement la vérité : « Vous croyez que nous éprouvons le besoin de nous faire valoir auprès de vous, d'avoir votre approbation ; erreur ! c'est en présence de Dieu que nous parlons, c'est à lui seul que nous avons un compte à rendre, et nous n'éprouvons pas le besoin de nous justifier devant un autre que lui (*κατέναντι θεοῦ* s'oppose à *ὑμῖν ἀπολογούμεθα*). En effet nous parlons *ἐν Χριστῷ*, par conséquent selon l'Esprit et à la gloire de Dieu, non à la nôtre ». « Au surplus, continue l'apôtre, si nous nous adressons à vous, c'est parce que, vous aimant (vous êtes nos *ἀγαπητοί*), nous cherchons votre édification, votre avancement spirituel ; c'est pour vous que nous parlons, non pour nous : tout cela, nous le disons (sous-ent. *λαλοῦμεν*) pour... » cf. II, 17. — *τὰ δὲ¹ πάντα* (sc. : *ἃ λαλοῦμεν*) se rapporte à tout le développement de cette épître.

v. 20. — Le progrès spirituel dont l'apôtre vient de parler (comp. la même idée exprimée par le terme *κατάρτισις*, XIII, 9) est indispensable si la crainte qu'il va exprimer ne doit pas se réaliser. Ce qu'il voudrait éviter à tout prix, et pour eux et pour lui, c'est la nécessité de « venir avec la verge » (1 Cor. IV, 21). Il craint deux choses : qu'il ne trouve pas les Corinthiens tels qu'il le désire, et qu'en conséquence eux ne le trouvent pas tel qu'ils le désirent. — *εὐρεθῶ ὑμῖν* : « que je sois trouvé par vous, c'est-à-dire pour votre sentiment, votre jugement ». — Le *οὐχ οἶον* *θέλω* est développé dans le *μήπως* (v. 20^b) et dans le *μή* (v. 21). Le *οἶον οὐ θέλετε*, qui est la conséquence du *οὐχ οἶον* *θέλω*, est développé dans XIII, 1. ss.

Le v. 20^b renferme huit termes, qui vont deux par deux : *ἔρεις* (κ A donnent le singulier *ἔρις*), « querelles, dissensions », et *ζῆλοι* (ainsi κ E K L P ; on trouve *ζῆλος* dans A B D F G), « jalousies, rivalités » ; — *θυμοί*, « emportements, animosités, » et *ἐριθεῖαι*, « intrigues, factions » ; — *καταλαλῖαι*, « calomnies », et *ψιθυρισμοί* (de *ψιθυρίζω*,

¹ Si on écrivait *τάδε* (plur. de *δδε*) *πάντα*, ces mots seraient l'objet du *λαλοῦμεν* qui précède, et tout le verset ne formerait qu'une proposition. Mais cela est inadmissible, surtout en raison de la place donnée au terme *ἀγαπητοί*.

« murmurer, souffler dans l'oreille »), « insinuations, calomnies secrètes »; — *φυσιώσεις*, « gonflements d'orgueil, prétentions rivales », et *ἀκαταστασία*, « troubles, désordres », qui résultent de tout cela.

v. 21. — Ce v. mentionne une seconde catégorie de péchés qui obligeront l'apôtre à user de sévérité, s'il les trouve encore dans l'Église. Il s'agit des péchés d'impureté qu'il a déjà rappelés VI, 14. ss. Des chutes individuelles devaient avoir signalé le danger où l'Église était de retomber partiellement dans le paganisme. — *Μή*, parallèle de *μήπως*, est plus catégorique : « de peur que, en ce cas, il n'arrive infailliblement ce que je vais dire. » — Si *πάλιν* porte sur *ἐλθόντος*, cela signifie que le prochain séjour de Paul à Corinthe sera le second¹, et cela exclurait un second voyage antérieur, qui est, comme nous l'avons vu, prouvé par d'autres passages. Il est beaucoup plus naturel de faire porter *πάλιν* sur *ταπεινώσει με*. Paul ne désire pas subir une nouvelle humiliation, faire une seconde fois la même expérience pénible que dans son précédent séjour; le sens est donc : « qu'il n'arrive pas de nouveau que Dieu m'humilie quand je viendrai ». Cela suppose qu'il a déjà une fois été humilié chez eux (comp. II, 1, le séjour *ἐν λόπῃ*) et que par conséquent il y a fait deux séjours, puisque ces expressions ne sauraient se rapporter au séjour de fondation. — Le génitif absolu *ἐλθόντος μου*, appuyé par \aleph A B F G P, doit être préféré à l'accusatif *ἐλθόντα με*, qu'on ne trouve que dans K L Minn., et qui est une correction évidente, tendant à faire de ces mots l'objet de *ταπεινώσει*. Paul veut dire : « après que je serai arrivé », et non : « au moment de mon arrivée. » — Le futur *ταπεινώσει*, qui exprime la certitude de la chose prévue, est peut-être à préférer au conjonctif *ταπεινώσῃ* (\aleph A K Minn.). Il y a gradation dans l'expression de la crainte par rapport au v. 20. L'apôtre redoute que son Dieu (celui dont il se sent dépendre) ne l'humilie dans son rapport à eux; s'il est de nouveau humilié à Corinthe, il

¹ [Pas nécessairement, car *πάλιν* n'est pas *δεύτερον* et peut fort bien se rapporter à une 3^{me} visite. En outre, la place de *πάλιν* le relie plus naturellement à *ἐλθόντος*, sans que cela préjuge rien quant au nombre des visites].

l'acceptera comme une mesure pédagogique de la part de Dieu pour son bien, quand même ce sont proprement eux, les Corinthiens, qui l'humilieront. — Paul parle de mener deuil (*πενθεῖν*) sur *plusieurs* (*πολλούς*) de ceux qui ont péché. On s'étonne de ce *πολλούς*; l'apôtre ne devrait-il pas mener deuil sur *tous* ceux qui ont péché et ne se repentent pas? On a voulu résoudre la difficulté en donnant à *πενθεῖν* le sens de « punir » (on mène deuil sur un condamné)¹; l'idée serait que Paul, ne pouvant les punir tous, punira seulement le plus grand nombre, les plus coupables. Mais ce sens de *πενθεῖν* est tout à fait arbitraire, il n'est pas question ici de la menace de punir; Paul y viendra plus tard. MEYER, qui conserve avec raison le sens de *mener deuil*, cherche à sortir de la difficulté du *πολλούς* en liant *πενθήσω* à *ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ*: Paul redoute de devoir s'affliger à cause de leur impureté au sujet de quelques-uns des pécheurs qui ne se seront pas repentis quand il viendra (*μετανοησάντων* équivaldrait à un futur antérieur); en d'autres termes, parmi les pécheurs qui ne se repentiront pas, les impurs seront l'objet spécial de sa douleur. Mais pourquoi distinguer ainsi cette catégorie de pécheurs de tous les autres? Et d'ailleurs, la liaison de *ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ* avec *πενθήσω* est impossible; ces mots se lient évidemment à *μετανοησάντων*. Les derniers mots du v. (*ἣ ἐπράξαν*) qui insistent sur la gravité de la faute, sont aussi en faveur de cette liaison; ils font antithèse à ce refus de repentir. On objecte que la locution *μετανοεῖν ἐπὶ* ne se trouve pas dans le N. T., qui emploie plutôt *ἀπό* ou *ἐκ*; mais cette forme, très usuelle chez les LXX, n'a rien qui puisse étonner chez Paul. Il faut donc expliquer plutôt: « sur beaucoup de ceux qui ont péché et qui ne se sont pas repentis ». Le participe *μετανοησάντων* n'a pas le sens d'un futur antérieur, qui nous placerait au moment où Paul viendra (« qui ne se seront pas encore repentis quand je viendrai »); c'est un vrai passé: « qui ne se sont pas encore repentis à l'heure où j'écris », ou: « qui ne l'avaient pas encore fait lors de mon précédent séjour, bien que je les aie suppliés

¹ On a même donné à ce verbe le sens actif d'« affliger » qu'il n'a jamais.

de le faire ». Paul pleurera sur beaucoup de ceux-là, c'est-à-dire sur ceux d'entre eux — et il semble prévoir que ce sera le plus grand nombre (*πολλούς*) — qui, d'ici à sa prochaine arrivée, persisteront à ne pas se repentir de leur impureté. Dans cette interprétation le *προ* - de *προημαρτηκότων* prend tout son sens : « qui ont péché déjà avant ma précédente venue et que j'ai dès lors, mais sans succès, avertis ». Le participe parfait prend la valeur d'un plus-que-parfait, et les *πολλοί* sont opposés au petit nombre de ceux qui se corrigeront d'ici à la prochaine visite de l'apôtre¹. — Le terme *ἀκαθαρσία* est le plus général ; *πορνεία* désigne l'impureté sous sa forme la plus ordinaire, la fornication ; *ἀσέλγεια* : la débauche insolente, qui brave l'opinion. — *ἡ ἔπραξαν* relève ce qu'il y a de honteux et de coupable à commettre de telles choses et à ne pas s'en repentir.

Ch. XIII. v. 1. — On a voulu interpréter les premiers mots du verset, *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι*, dans ce sens : « voici la troisième fois que je me propose ou que je suis sur le point d'aller chez vous » (GROTIUS, BAUR, LANGE, etc. ; cf. la leçon de ASyr. : *τρίτον τοῦτο ἐτοίμως ἔχω ἐλθεῖν*, tirée évidemment de XII, 14), mais le sens naturel de *ἔρχομαι* est, non pas : « je me prépare à venir », mais : « je viens ». BÈZE le reconnaît, mais entend par les deux premières venues les deux lettres adressées par Paul à l'Église, qui seront maintenant suivies d'une troisième venue, son arrivée personnelle. Le sens du texte est évidemment que Paul a été déjà deux fois à Corinthe et se dispose à s'y rendre pour la troisième fois. — Parmi les explications très diverses qu'on a données de ce verset, deux seulement sont à considérer : 1^o MEYER, KLÖPPER et d'autres font dire à l'apôtre : « Quand je viendrai, je ne ferai pas long procès avec les impénitents, mais conformément à la règle légale (Deut. XIX, 15) qui exige deux ou mieux encore (*καί*, « et aussi ») trois témoins pour qu'une accusation soit reconnue valable, je ferai une enquête sommaire et je sévirai ». Comp. Matth. XVIII, 16 ; 1 Tim. V, 19. Mais quel rapport aurait

¹ L'interprétation de HOFMANN, qui prend les deux participes comme des génitifs absolus (« que je ne doive pleurer sur plusieurs, ceux qui ont péché ayant aussi refusé de se repentir ») est insoutenable.

cette pensée avec ce qui précède et ce qui suit¹ ? et pourquoi insister ainsi sur *τρίτον τοῦτο* et sur *προείρηκα καὶ προλέγω* (v. 2) ? 2^o Aussi, déjà CHRYSOSTOME, puis CALVIN, et dans les temps modernes OLSHAUSEN, EWALD, HOFMANN, [BOUSSET, BACHMANN, LIETZMANN], ont pensé que les trois témoins étaient *Paul lui-même*, soit dans ses trois séjours à Corinthe qui ont servi et serviront à constater la réalité des faits, soit, ce qui vaut mieux, dans ses déclarations successives, a/ lors de son second séjour, où il a déjà averti une première fois les Corinthiens (voir à XII, 21) ; b/ dans la lettre actuelle ; c/ enfin lors de sa prochaine visite. Paul veut donc dire : « Après ces deux, ces trois avertissements, il n'y aura plus de répit ; la chose — c'est-à-dire non pas les actes immoraux que chacun peut voir, mais le refus de se repentir (*καὶ μὴ μετανοήσαντων*, XII, 21) — sera dûment constatée, comme un fait quelconque est mis en évidence par deux ou trois témoignages ». [C'est une façon de dire : « Trois fait le droit »]. Paul applique la parole du Deutéronome non au pied de la lettre, mais selon une ingénieuse analogie, ce qui est tout à fait dans sa manière. Ainsi est confirmée l'explication que nous avons donnée du *προσημαρτηκότων* de XII, 21, et l'on comprend pourquoi Paul insiste sur le fait qu'il vient pour la troisième fois.

v. 2. — Avec le sens que nous admettons pour le v. 1, on pourrait interpréter le v. 2 comme suit (avec MEYER) : « Je l'ai dit d'avance (dans mon second séjour) et je le prédis (maintenant) — comme (je l'ai fait) quand j'étais présent pour la seconde fois (chez vous), (je le fais) maintenant aussi, étant absent — à ceux qui ont péché déjà auparavant (c'est-à-dire avant ce second séjour) et à tous les autres pécheurs (c'est-à-dire à ceux qui ont péché depuis, et non pas à tous les membres de l'Eglise) ». Mais le sens [comparatif] donné à *ὡς... καὶ* : « comme lorsque j'étais présent, de même aussi maintenant, étant absent » exigerait, semble-t-il, un *οὕτως* devant *ἀπών*. Puis, les deux termes *τοῖς προσημαρτηκόσι* et *τοῖς λοι-*

¹ [LIETZMANN remarque très judicieusement qu'il ne s'agit pas de découvrir des pécheurs secrets, mais d'amener à la repentance des pécheurs manifestes, chose pour laquelle des témoins seraient inutiles].

ποῖς dépendraient nécessairement, dans cette interprétation, des deux verbes προείρηκα καὶ προλέγω, ce qui n'est pas possible, car le premier verbe προείρηκα ne convient pas à la seconde classe de pécheurs τοῖς λοιποῖς : Paul n'a pas pu, lors de son précédent séjour (προείρηκα) dire qu'il sévirait contre eux à ceux qui n'avaient pas péché auparavant, mais qui l'ont fait depuis (τοῖς λοιποῖς). Le προείρηκα ne se rapporte donc qu'à la première catégorie, les προημαρτηκότες, et en conséquence le second verbe προλέγω ne se rapporte non plus qu'à la seconde catégorie, les λοιποί. Il y a, en effet, dans cette phrase deux séries de termes qui sont dans un rapport évident : 1° il a dit à l'avance (parfait προείρηκα), étant présent pour la seconde fois (παρὼν τὸ δεύτερον), à ceux qui avaient péché auparavant (τοῖς προημαρτηκόσιν) ; 2° il prédit maintenant (présent προλέγω), étant absent (ἄπὼν νῦν), à tous les autres (τοῖς λοιποῖς πᾶσιν), c'est-à-dire à ceux qui ont péché depuis sa précédente visite, que... Ce qu'il a dit à l'avance se rapporte à la première catégorie de pécheurs, ceux qu'il a déjà avertis lors de sa visite ; ce qu'il prédit maintenant se rapporte à la seconde catégorie, ceux qu'il avertit en ce moment même par sa lettre. Et les deux participes παρὼν et ἄπὼν sont ainsi dans un rapport identique avec les deux verbes, ἄπὼν avec προλέγω comme παρὼν avec προείρηκα. Ce rapport est exprimé par le ὥς, qui porte évidemment sur les deux participes, et non pas seulement sur παρὼν, et ne peut par conséquent pas avoir le sens comparatif admis par MEYER (voir plus haut), mais signifie « *en tant que* » et indique sous quelles conditions s'accomplit l'acte exprimé par les deux verbes, l'un, l'apôtre étant présent, l'autre, lui étant absent : « Je l'ai dit précédemment et je le dis à l'avance, c'est-à-dire lorsque j'étais présent parmi vous pour la seconde fois, et maintenant que je suis absent, à ceux qui avaient péché auparavant et à tous les autres... » ¹. — Il faut rejeter sans hésiter l'interprétation de HEINRICI, qui n'admet pas deux séjours antérieurs de Paul à Corinthe et qui traduit : « comme si j'étais présent pour la seconde fois

¹ [Cf. LIETZMANN. — BOUSSET et BACHMANN en restent au sens comparatif.]

(depuis mon premier avertissement), mais en réalité étant absent ». Dans ce sens il faudrait nécessairement un *δέ* après *ἀπὼν*. — Le *γράφω* que le T. R. ajoute après *νῦν* (avec E K L P Syr.) est une glose, d'ailleurs juste. — Les mots *εἰς τὸ πάλιν* peuvent se rapporter soit au verbe *ἔλθω*, soit, ce qui vaut mieux ¹, à *οὐ φείσομαι* : « J'ai épargné une fois, je n'épargnerai pas une seconde fois ! » (Comp. le *μὴ πάλιν ταπεινώσει* de XII, 21). « On m'a accusé d'être faible (X, 1. 10) ; je montrerai cette fois ma force (X, 11) ». Comp. X, 6. Si on liait ces mots à *ἔλθω*, cela contredirait le *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι* du v. 1 ². [LIETZMANN oppose le *οὐ φείσομαι* au *φειδόμενος* de I, 23.]

v. 3. — L'apôtre vient de dire qu'il n'épargnera pas cette fois les coupables ; il explique pourquoi : « puisque vous paraissez en effet réclamer une preuve du Christ qui parle par moi, vous l'aurez, je n'épargnerai pas ! » *Χριστοῦ* est génitif de sujet : c'est Christ qui donnera, par la puissance que déploiera l'apôtre, la preuve qu'il parle véritablement en lui. C'est ce qu'on mettait en doute à Corinthe, puisqu'on y prêtait l'oreille aux propos des adversaires, qui traitaient les paroles de l'apôtre de vaines menaces (X, 9. 10), et qu'en ne se corrigeant pas on semblait vouloir provoquer l'explosion d'une colère qui cette fois, dit l'apôtre, ne sera pas impuissante, mais manifestera en actes (*τῷ ἔργῳ*, X, 11) la puissance de Christ. « Cette fois, veut dire Paul, vous aurez la vérification expérimentale (*δοκιμή*) de la présence en moi de ce Christ qui, je vous en avertis, n'est pas faiblesse à votre égard, mais puissance au milieu de vous ». Ces derniers mots (*ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν*) ne sont pas un témoignage que Paul rendrait à la vie spirituelle qui se déploie dans l'Église ; ils ont bien plutôt un sens menaçant : « prenez-y garde ! vous allez provoquer quelqu'un dont on ne se joue pas ! » Le verbe *δυνατεῖν* se retrouve Rom. XIV, 4 ; 2 Cor. IX, 8, mais pas ailleurs dans le N. T., tandis que *ἀδυνατεῖν* y est fréquent. — Cette explication vaut mieux que celle qui prend la fin

¹ [Cette préférence nous paraît discutable : il nous semble plus naturel de relier *εἰς τὸ πάλιν* à *ἔλθω* qu'à *οὐ φείσομαι*].

² [Non ! voir à XII, 21, p. 345, note].

du verset dans un sens ironique : « lui dont vous vous vantez qu'il est puissant au milieu de vous, tandis qu'il n'y a que faiblesse en moi ». — La construction qui fait de *ἐπεὶ* (v. 3) le début d'une nouvelle phrase dont l'apodose serait au v. 5 (3^b-4 ou 4 étant une parenthèse) est lourde et illogique.

v. 4. — On spécule à Corinthe sur la faiblesse de Paul (v. 3) ; il justifie dans le v. 4 ce qu'il vient de dire (*οὐ περὶ σομαι... δυνατεῖ...*, « vous verrez en moi la force de Christ ») en montrant *l'exemple de Christ*. Christ lui aussi a eu une période de faiblesse qui a abouti même à la croix ; mais cette faiblesse n'a été que momentanée, et la force divine a éclaté ensuite en lui par la résurrection. Ce n'était pas une réelle impuissance, c'était une faiblesse volontaire, et Christ s'y est soumis temporairement en vue de l'accomplissement de son œuvre. Il en est de même de l'apôtre : c'est en vue de sa tâche apostolique qu'il a été faible en apparence (associé à la faiblesse du Christ) et que ses paroles de menace n'ont pas eu jusqu'ici d'effet. Mais il en sera de lui comme du Christ : « Vous m'avez vu faible (cédant, patient, etc) ; vous verrez autre chose ! Vous verrez que ma faiblesse n'était pas de l'impuissance ! » Les diverses phases de la vie de Christ se reproduisent chez l'apôtre, dans la communion avec lui (Rom. VI ; etc.). — Les deux *καὶ γὰρ* sont parallèles, plutôt que subordonnés l'un à l'autre ; si la seconde proposition s'appuyait sur la première, elle serait introduite par *οὖν*. Plusieurs (MEYER-HEINRICI, WEISS) font de la seconde proposition la *preuve* de la première : l'expérience de Paul serait la démonstration de ce qu'il vient de dire de Christ. Mais la force dont Paul se vante n'est qu'affirmée, annoncée, promise ; elle ne se vérifiera que plus tard, et par conséquent elle ne saurait être une *preuve* de la puissance de Christ. Les deux phrases sont donc parallèles et les deux *καὶ γὰρ* sont l'un et l'autre la justification ou la preuve de l'idée de v. 2-3, à savoir que Paul n'épargnera pas, ne se montrera pas faible, parce que Christ parle véritablement par lui. Le sens est : « et en effet lui... ; et en effet moi... » — Le *ἐκ* (*ἐξ ἀσθενείας, ἐκ δυνάμεως*) indique la cause efficiente : c'est *en vertu de* la faiblesse humaine, à laquelle il s'était réduit (VIII, 9 ; Phil. II), qu'il est mort ; — c'est *par*

la puissance de Dieu qu'il est ressuscité et qu'il *vit* actuellement d'une vie glorifiée (ζῆν).

v. 4^b. — « Comme, chez Christ, cette faiblesse extrême s'est changée tout à coup en divine force, de même, en moi, à la faiblesse succédera un déploiement de vie, de puissance divine ». — ἐν αὐτῷ : « Nous sommes — comme lui l'a été —, nous aussi, faibles parfois *en lui*, dans notre manière de le servir, dans notre communion avec lui ; nous participons à ses souffrances (IV, 10. 11) ; — mais nous recouvrons, quand il le faut, sa force divine, dont nous nous servons pour lui et dont nous nous servirons en effet *envers vous* (εἰς ὑμᾶς : « contre vous », cf. v. 2. 3, et en particulier le οὐ φείσομαι). — σύν renferme l'idée de l'association à la glorification de Christ (Éph. II, 5. 6).

v. 5. — Au lieu de vouloir mettre à l'épreuve Christ en la personne de Paul (v. 3), c'est eux-mêmes qu'ils devraient éprouver ! — ἐαυτοὺς, mis en tête, a l'accent : « Au lieu de faire des enquêtes sur moi, ma prédication, ma conduite, faites-en une sur votre propre foi... » Peut-être l'idée est-elle : « Vous cherchez une preuve de mon apostolat : regardez en vous-mêmes ! Ma δοκιμή (v. 3, mot repris par le δοκιμάζειν du v. 5) est là ! » Cf. III, 2. 3. Mais n'est-ce pas trop ingénieux ? Il est plus probable que l'idée est simplement : « Au lieu de me juger, jugez-vous plutôt vous-mêmes ! » ¹ — εἰ ἐστέ... dépend évidemment de πειράζετε. [εἰ a ici le sens du latin *an*, cf. l'allemand *ob*.] — ἐν τῇ πίστει : avec l'article, le sens est : « la foi à l'Évangile que je vous ai prêché ». Cf. I, 24 : τῇ πίστει ἐστήκατε. — ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε : « Ou bien craindriez-vous de faire cet examen ? ne reconnaitriez-vous pas que Christ est en vous ? » (ἐαυτοὺς οἶτε... : « Ne vous reconnaissez-vous pas vous-mêmes comme étant dans cette situation que Christ est en vous ? ») Il faut remarquer que pour Paul *être dans la foi* et *avoir Christ en soi* est une seule et même chose ; Christ habitant dans le croyant, c'est l'effet ou le fruit infaillible de la foi, — de la foi qui n'est pas simple croyance, mais acte moral, abandon, don de soi à Christ. Cf. la formule εἶναι ἐν Χριστῷ, si fréquente chez Paul, et le ζῆν

¹ Bousset paraphrase : « Balayez plutôt devant votre porte ! »

ἐν ἐμοὶ Χριστός de Gal. II, 20. — La réponse sous-entendue est affirmative : « Oui, Christ est certainement en vous ». « A moins toutefois, ajoute l'apôtre, que peut-être (*εἰ μὴ τι* = *nisi forte*; *τι* : « par hasard ») vous ne soyez des chrétiens non authentiques, qui ne peuvent pas soutenir cet examen ». *ἁδόκιμοι* répond à *δοκιμάζετε* : « non valables, non recevables », « unächt ».

v. 6. — Le lien entre les v. 5 et 6 pourrait être dans cette idée non exprimée, mais que suppose peut-être déjà le v. 5 (voir plus haut), à savoir que la *δοκιμή* des Corinthiens est en même temps celle de Paul lui-même : si Christ est en eux, à qui ce résultat est-il dû, sinon à lui, Paul ? Si donc ils sont trouvés *δοκιμοί*, ayant Christ en eux, ce Christ vivant en eux est la *δοκιμή* du Christ vivant en Paul. Mais si cette *δοκιμή* en eux manque, elle pourrait manquer aussi à Paul : or, il espère (v. 6) que les Corinthiens reconnaîtront eux-mêmes, par l'œuvre faite en eux, la *δοκιμή* de l'apostolat de Paul, qu'ils constateront ainsi qu'il n'est pas *ἁδόκιμος*. Mais ce sens est bien compliqué. L'idée est sans doute plus simple : « Si même les Corinthiens devaient constater qu'ils sont eux-mêmes *ἁδόκιμοι*, Paul espère qu'ils reconnaîtront cependant que lui, Paul, et ses collaborateurs du moins (*ἡμεῖς* à l'accent) ne sont pas des *ἁδόκιμοι* (WEISS). Il y a là sans doute une menace indirecte : « J'espère que vous saurez comprendre que je ne suis pas *ἁδόκιμος* et que, même dans le cas où vous seriez *ἁδόκιμοι*, ma *δοκιμή* ressortira des actes d'*ἐκδίκησις* (cf. VII, 11) que j'accomplirai, s'il le faut », c'est-à-dire : « J'espère que vous comprendrez à temps ou que vous reconnaîtrez à ma prochaine visite que je ne suis pas un apôtre impuissant (MEYER, KLÖPPER, WEISS, etc.), parce que vous verrez que les menaces que j'ai proférées s'accomplissent » (WEISS).

Les v. 7-10 ajoutent un dernier mot sur la position de Paul à l'égard des Corinthiens en cette affaire.

v. 7. — Le verbe *εὔχομαι*, qui au v. 9 signifie « désirer »¹, a évidemment ici le sens de « prier, demander » : « Je demande à Dieu que vous ne fassiez aucun mal » : (les Corinthiens

¹ [Pourquoi cette différence ? Le sens de « prier » convient très bien au v. 9].

comprendront bien de quel mal Paul veut parler : il s'agit de la résistance à ses appels, de la persévérance dans le refus de *μετανοεῖν*. Le sens n'est pas : « que Dieu ne vous fasse aucun mal », ce qui serait possible grammaticalement (*ποιεῖν τινά τι*), mais est exclu par la fin du verset (*ἀλλ' ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῇτε*) et d'ailleurs est inadmissible en soi (Dieu ne peut faire du mal !). HOFMANN entend : « que moi, Paul, je ne sois obligé de vous faire du mal, c'est-à-dire de vous infliger un châtement »¹. Mais il faudrait *ἐμέ* ou *ἡμᾶς*) devant *ποιῆσαι*². Le *δέ* qui accompagne *εὐχόμεθα* marque une opposition à l'idée du v. 6 : Paul prie plutôt Dieu que cette preuve de sa force qu'il pourrait donner par le châtement des coupables (et qu'il donnera certainement si on l'y contraint) ne soit pas nécessaire ; en se repentant, en se convertissant, les Corinthiens « ne feront aucun mal », et il n'y aura pas lieu pour Paul de sévir. — Le *ἵνα* indique le but du *εὐχόμεθα*, c'est-à-dire pourquoi Paul adresse cette prière à Dieu : ce n'est pas afin d'être manifesté comme *δόκιμος* (*οὐχ ἵνα ἡμεῖς δόκιμοι φανῶμεν*). Ceci peut être entendu de deux manières : ou bien : ce n'est pas pour que l'excellence morale des Corinthiens fasse éclater l'excellence de son ministère, sa *δοκιμή* ; — ou bien : ce n'est pas pour que sa *δοκιμή*, sa puissance paraisse par le châtement des coupables (car dans ce but il devrait demander le contraire de ce qu'il demande dans 7^a). Mais son but, c'est que les Corinthiens prospèrent spirituellement (*ἀλλ' ἵνα ὑμεῖς τὸ καλὸν ποιῇτε*) et que lui n'ait pas l'occasion de montrer à Corinthe sa *δοκιμή* en punissant. A cela il préfère infiniment rester aux yeux des hommes un apôtre *ἁδόκιμος*, c'est-à-dire faible, impuissant, qui n'accomplit pas ses menaces, incapable de punir. — Le *ὥς* indique que c'est une impuissance tout apparente : *hominum videlicet judicio* (BENGEL).

Le v. 8 explique pour quelle raison (*γάρ*) Paul sera *ἁδόκιμος* dans le cas où sa prière (v. 7) sera exaucée : c'est qu'il

¹ LIETZMANN combine ce sens avec le précédent : « Je demande à Dieu que lui, respectivement moi, ne vous fasse pas de mal ». BOUSSET et BACHMANN en restent au sens : « que vous ne fassiez aucun mal »].

² [Pas nécessairement ; cf. X. 2 : *δέομαι δὲ τὸ μὴ παρὼν θαρροῦσαι*].

ne peut rien (*οὐ δυνάμεθα* désigne une impuissance morale) contre la vérité ; il n'a de puissance que pour elle. Si les Corinthiens se jugent selon la vérité, ou laissent la vérité les juger, s'ils se mettent entièrement sous sa puissance, l'apôtre ne pourra rien contre eux, car ce serait combattre contre la vérité elle-même que de punir là où il n'y a pas de mal à punir : Paul ne peut lutter qu'avec la vérité, pour elle, contre ce qui s'oppose à elle. Là où elle triomphe, il est désarmé ; il peut bien contribuer pour quelque chose à ce triomphe (*ποιεῖν τι πέρ...*), mais il ne peut rien faire contre (*κατά*). Et c'est ainsi qu'il aimerait être au milieu des Corinthiens. Ou bien il faut entendre avec WEISS : Paul explique pour quelle raison il désire être *ἀδόκιμος* ; il ne peut travailler que pour l'*ἀλήθεια*, c'est-à-dire *le bien*, le *καλὸν ποιεῖν* des lecteurs (v. 7) ; il ne peut donc pas souhaiter que ceux-ci persévèrent dans le mal pour avoir, lui, l'occasion de montrer sa puissance ; ce serait travailler contre le bien ; il préfère beaucoup passer pour un *ἀδόκιμος*.

Le v. 9 se relie très bien, surtout dans le second sens qui vient d'être indiqué, au v. 8, qu'il confirme : « Et en effet nous pouvons si peu vouloir autre chose que la vérité (c'est-à-dire votre bien) que même nous nous réjouissons quand il arrive que (*διὰν*) nous soyons faibles (c'est-à-dire ayant l'air de ne pouvoir accomplir nos menaces, parce que celles-ci n'ont plus de raison d'être) et vous, forts » (*δυνατοί* désigne la force morale, spirituelle, qui rend capable de vaincre le mal, le péché). C'est là la joie de Paul : être faible, ne pas faire éclater sa puissance, pendant que les Corinthiens seront forts, forts par la sainteté, en sorte qu'il ne pourra déployer contre eux aucune force (v. 8). Et si c'est sa joie, c'est aussi (*καί*) son désir, son vœu, [sa prière, voir à v. 7] : *εὐχόμεθα*. Cette dernière idée revient à celle du v. 7. — *κατάρτισιν*, hapax dans le N. T., mot du grec postérieur, est apposition explicative de *τοῦτο* : souhaiter cela, c'est souhaiter votre perfectionnement spirituel (Vulgate : *consummatio*), c'est-à-dire votre arrivée à l'état où l'homme intérieur est complètement formé et où l'on pratique le bien (*τὸ καλὸν ποιεῖν*, v. 7).

v. 10. — *διὰ τοῦτο* : « Et c'est parce que je veux vous avoir

tels, que je vous écris maintenant tout ceci (spécialement l'avertissement donné depuis XII, 20), étant encore absent (*ἀπών*), afin que, une fois présent (*παρών*), je ne sois pas obligé de sévir ». — *ἀποτόμως χρᾶσθαι* : « en user sommairement, abruptement, avec rigueur, sévérité ». — *κατὰ τὴν ἐξουσίαν* dépend non de *γράφω* (HOFMANN), mais de *χρήσωμαι* : « conformément au pouvoir dont le Seigneur m'a revêtu, et qu'il m'a donné non pour détruire, mais pour édifier ». Édifier, voilà le vrai but du pouvoir confié à l'apôtre. Détruire peut devenir nécessaire dans certains cas ; mais la *καθαίρεσις* est contre l'intention première du Seigneur, qui veut avant tout sauver. Ceci nous ramène à l'idée du but de cette troisième partie de l'épître ; voir X, 4. 8.

CONCLUSION

DERNIÈRES RECOMMANDATIONS,

SALUTATIONS ET VŒU

Ch. XIII, 11-13.

¹¹ Au reste, frères, soyez joyeux, laissez-vous conduire à la perfection, laissez-vous exhorter. Ayez un même sentiment, soyez en paix, et le Dieu de l'amour et de la paix sera avec vous. ¹² Saluez-vous les uns les autres par un saint baiser. Tous les saints vous saluent.

¹³ Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous!

Cette conclusion, très brève, est cependant affectueuse (cf. X, 1. s.) ; remarquez le *ἀδελφοί*. L'apôtre veut par ces derniers mots de l'épître adoucir l'impression pénible qu'a dû produire la dernière partie si sévère.

v. 11. — *λοιπόν*, « au reste » (cf. Eph. VI, 10) : « Vous voilà dûment avertis de mes intentions. Et voici maintenant ce qui me reste à vous dire ». — Ce v. 11 contient cinq exhortations et une promesse :

1^o *χαίρετε* invite les Corinthiens à la joie, il va sans dire en Christ; la joie chrétienne doit reprendre chez eux ses droits, tout sentiment pénible doit disparaître (I, 24).

2^o *καταρτιζεσθε* et 3^o *παρακαλεῖσθε* sont des *passifs*. Le premier signifie : « Laissez-vous amener à un état spirituel auquel il ne manque rien (*καταρτιζεσθε* = *τελεῖοι γίνεσθε*, CHRYSOSTOME) », et non : « Tendez à la perfection ». Si le sens était moyen, s'il s'agissait d'une action des lecteurs sur eux-mêmes, il y aurait plutôt *καταρτίζετε ἑαυτοὺς* ; et d'ailleurs l'emploi du verbe *καταρτίζειν* convient mieux au sens passif : une *κατάρτισις* vient de Dieu (v. 9). Quant à *παρακαλεῖσθε*, on pourrait le traduire : « Soyez consolés » (mais les lecteurs n'avaient pas, que nous sachions, d'épreuves), ou : « Soyez encouragés » (mais rien n'indique qu'ils fussent découragés) ; il vaut mieux entendre : « Laissez-vous exhorter », c'est-à-dire : « acceptez nos exhortations (cf. VI, 1 ; X, 1), qui peuvent vous conduire à ce perfectionnement » (WEISS). Le sens n'est pas : « Exhortez-vous vous-mêmes, les uns les autres » (DE WETTE, BOUSSET, etc.) ; il faudrait plutôt *παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς*.

4^o *τὸ αὐτὸ φρονεῖτε* recommande le bon accord des sentiments qui doit régner dans l'Église (cf. Phil. II, 2) : « tendez à un même but, ayez une même aspiration, une pensée unanime. »

5^o *εἰρηνεύετε* : « soyez en paix, ayez la paix entre vous ». Cette paix, fruit du *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, était ce qui faisait le plus besoin à l'Église de Corinthe ; cf. 1 Cor. XIII.

6^o *καὶ ὁ θεός...* : « Et alors (c'est-à-dire à cette double condition du *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* et du *εἰρηνεύειν*), le Dieu dont les attributs sont l'amour (*ἀγάπη* correspond à *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*) et la paix (*εἰρήνη* reprend le *εἰρηνεύετε*) fera son habitation au milieu de vous ». [*ὁ θεός τῆς εἰρήνης*, cf. Rom. XV, 33 ; Phil. IV, 9 ; 1 Thess. V, 23 (LIETZMANN)].

v. 12. — Salutation finale. — *ἀσπάσασθε ἀλλήλους*, sc. après la lecture de cette lettre. — *ἐν ὀλίῳ φιλήματι*, cf. 1 Cor. XVI. 20 ; Rom. XVI, 16 ; etc. Ce baiser, qui n'a rien de profane, est le signe de l'amour fraternel. — Le sens du *πάντες* est naturellement restreint par le contexte : il s'agit de tous les chrétiens des Églises de Macédoine, où Paul se trou-

vait lorsqu'il écrivait notre lettre. Cela ne suppose pas que la lettre ait été lue aux membres de ces Églises avant d'être expédiée, mais simplement que les chrétiens de Macédoine, informés que Paul écrivait aux Corinthiens, l'ont chargé de saluer ceux-ci de leur part.

Paul n'ajoute pas de salutations individuelles : Tite pouvait les porter, et l'apôtre allait venir lui-même prochainement.

v. 13. — Vœu final, que Paul ajoute probablement de sa propre main (cf. 1 Cor. XVI, 21), bien qu'il ne le dise pas. Cette bénédiction trinitaire, qui ne se retrouve dans aucune autre lettre de Paul aussi complète et solennelle, est comme la traduction en langage chrétien de la triple bénédiction lévitique (Nombr. VI, fin) : Paul bénit comme le ministre de la Nouvelle Alliance ; il ouvre, en finissant, tout son cœur d'ambassadeur de Christ (V, 20) et pour tous (μετὰ πάντων ὑμῶν). Il souhaite à ses lecteurs : 1^o la *grâce* du Seigneur Jésus-Christ (B omet le mot Χριστοῦ, que WESTCOTT-HORT met entre crochets). Cette grâce, toujours à l'œuvre, est l'*agent* du salut ; 2^o l'*amour* de Dieu, dont cette grâce nous rend participants, et qui est la *source* première du salut ; 3^o la *communio*n, l'action du St-Esprit, qui entretient cette grâce dans les cœurs, et qui est ainsi le *moyen* du salut. — κοινωνία peut signifier : la participation au St-Esprit, [la communication du St-Esprit, envisagé comme une force, une puissance], la bénédiction qu'il donne ; — ou bien : la communion [fraternelle] que le St-Esprit produit au sein de l'Église (BOUSSET) ; [— ou encore : la communion avec le St-Esprit, envisagé comme une personne]. — [LIETZMANN suppose que le vœu du v. 13 était peut-être une formule de salutation liturgique déjà en usage dans les communautés pauliniennes. Quoi qu'il en soit, il convient de remarquer le caractère non systématique, non dogmatique, de notre verset, où les trois « personnes » divines ne figurent ni dans leur ordre hiérarchique, ni avec leurs titres trinitaires]. — Le mot ἀμήν, qu'on lit dans DEKP Vulg. Syr. Copt. et dans le T. R., est sans doute une adjonction liturgique.

[ERRATA ET ADDENDA]

[4. On a employé indifféremment, pour le sigma final, les deux signes σ et ς. Il eût été préférable de se servir partout du premier, vu la ressemblance du second avec le stigma (ς = στ).

2. La division des syllabes, dans un mot grec partagé à la fin d'une ligne, est parfois restée fautive. Le lecteur est prié de faire les corrections suivantes :

Page 448, ligne 22, séparez : ἀνακαλυπτό-μενον

»	427,	»	44,	»	καθ-ώσπερ
»	434,	»	47,	»	συν-ιστάνοντες
»	»	»	48,	»	συν-ιστάω.
»	467,	»	46,	»	πί-στεως.
»	477,	»	27,	»	μαίνε-σθαι.
»	490,	»	26,	»	Χρι-στοῦ
»	258,	»	32,	»	ἐδχαρι-στοῦντες
»	264,	»	22,	»	ὁχv-ρωμάτων
»	265,	»	4,	»	ὁχv-ρωμα
»	268,	»	37,	»	βα-ρεῖται
»	274,	»	28,	»	με-τροῦντες
»	273,	»	3,	»	ἐφικέ-σθαι
»	292,	»	9,	»	κατεσθί-οντες

3. On n'a pas pu tenir compte de la nouvelle édition de la *Grammaire* de BLASS, complètement remaniée par DEBRUNNER¹, qui a paru au cours de l'impression. Ce précieux instrument de travail est vivement recommandé au lecteur.

4. Le texte de VON SODEN² ayant été publié également pendant l'impression du présent volume, nous notons ici les principales différences qui existent entre ce texte et celui de NESTLE (9^{me} éd., 1942)³.

¹ Friedrich Blass' *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Vierte, völlig neugearbeitete Auflage, besorgt von Albert DEBRUNNER, Dr phil., Lehrer an der evangelischen Predigerschule in Basel. Göttingen, Vandenhæck u. Ruprecht. 1913.

² *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt*. II. Teil: Text mit Apparat. Göttingen, Vandenhæck u. Ruprecht. 1913.

³ *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. 1912.

Nous faisons abstraction des divergences purement orthographiques, des mots mis entre crochets et de quelques variantes sans grande portée.

VON SODEN		NESTLE
I, 45	χαράν	χάριν
49	Ἰησοῦς Χριστός	Χριστὸς Ἰησοῦς
22	καὶ σφραγισάμενος	ὁ καὶ σφραγισάμενος
III, 9	τῇ διακονίᾳ	ἡ διακονία
IV, 6	φῶς λάμψαι	φῶς λάμπει
	ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ	ἐν προσώπῳ Χριστοῦ
	Χριστοῦ	
17	τῆς θλίψεως ἡμῶν	τῆς θλίψεως
VI, 46	ἔσονται μοι	ἔσονται μου
VII, 8	βλέπω γὰρ ὅτι	βλέπω ὅτι
44	ἡμῶν ἢ ἐπὶ Τίτου	ἡμῶν ἐπὶ Τίτου
VIII, 24	ἐνδείξασθε	ἐνδεικνύμενοι
IX, 8	δυνατὸς δέ	δυνατεῖ δέ
X, 8	ἐὰν γάρ	ἐάν τε γάρ
XI, 4	καλῶς ἀνέχεσθε	καλῶς ἀνέχεσθε
32	πιάσαι με θέλων	πιάσαι με
XII, 4	ἐλεύσομαι γάρ	ἐλεύσομαι δέ
3	ἐκτὸς τοῦ σώματος	χωρὶς τοῦ σώματος
3 et 9	ταῖς ἀσθενείαις μου	ταῖς ἀσθενείαις
40	ἐν στενοχωρίαις	καὶ στενοχωρίαις
43	ὃ ἠττήθητε	ὃ ἡσώθητε
20	ἔρεις, ζῆλοι	ἔρεις, ζήλος
XIII, 5	Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν	Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν
	ὑμῖν ἔστιν	

Le rédacteur tient à exprimer sa reconnaissance à son père, M. le pasteur P. Comtesse, à Valangin, et à son collègue, M. le professeur L. Aubert, à Neuchâtel, qui ont bien voulu lui aider à corriger les épreuves.

Neuchâtel, octobre 1913.]

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE	V
GEORGES GODET (Notice biographique)	IX
COMMENTAIRE	4
INTRODUCTION	3
1. De 1 à 2 Corinthiens	3
2. Lieu, temps, but, contenu	9
3. Authenticité, intégrité, importance	44
4. Documents du texte. Commentaires	46
EXÉGÈSE	49
TITRE	49
PRÉAMBULE. I, 1-11	49
L'adresse. I, 1-2.	49
L'action de grâces. I, 3-11	22
PREMIÈRE PARTIE. APOLOGIE DU MINISTÈRE DE PAUL. I, 12-	
VII, fin	44
Premier morceau : La droiture des plans de Paul. I, 12-	
II, 13	44
1. Loyauté de l'apôtre dans son ministère et en particu-	
lier dans ses lettres. I, 12-14	44
2. Sa loyauté dans le changement de ses plans de voyage.	
I, 15-22	48
3. La vraie explication de sa conduite. I, 23-II, 4	61
4. Pardon au coupable. Inquiétude de Paul. II, 5-13.	70
Deuxième morceau : Digression sur le ministère chrétien.	
II, 14-VII, 4	83
4 ^{re} section : La puissance glorieuse du ministère chrétien.	
II, 14-IV, 6	84
1. Le triomphe de l'Évangile et la bonne odeur de	
Christ. II, 14-17	84
2. Paul ne se vante pas lui-même ; les Corinthiens sont	
sa lettre de recommandation. III, 1-3	92
3. Supériorité du ministère de la Nouvelle Alliance sur	
celui de l'Ancienne. III, 4-18.	98
4. La manière dont Paul et ses collaborateurs s'acquit-	
tent de leur ministère. IV, 1-6	128

2 ^{me} section : Les souffrances du ministère chrétien et les divines consolations qui y sont attachées. IV, 7-V, 40	439
1. Les souffrances extérieures du ministère. IV, 7-15	439
2. Les compensations. IV, 16-V, 40	449
3 ^{me} section : Le ministère chrétien, bien que méconnu des hommes, est d'origine divine ; dévouement de Paul à cette œuvre. V, 11-VII, 1	473
1. Le ministère chrétien en lui-même et vis-à-vis du monde. V, 11-21	473
2. Le ministère de Paul envers l'Église et spécialement envers les Corinthiens. VI, 1-VII, 1	200
a) Activité de Paul envers les Corinthiens. VI, 1-10	200
b) Appel au cœur des Corinthiens et sévère exhortation morale. VI, 11-VII, 1	208
Troisième morceau : Consolation et joie de Paul à la suite du retour de Tite. VII, 2-16	220
DEUXIÈME PARTIE. LA COLLECTE. Chap. VIII et IX	233
1. Ce qui se fait en Macédoine. VIII, 1-6	234
2. Achevez la collecte ! VIII, 7-15	237
3. Tite et les deux autres envoyés de l'apôtre. VIII, 16-24	244
4. Soyez prêts et ne me donnez pas un démenti devant les Macédoniens ! IX, 1-5	250
5. Encouragement final à la collecte. IX, 6-15	253
TROISIÈME PARTIE. PAUL ET SES ADVERSAIRES. Chap. X, 1 à XIII, 10	260
Premier morceau : Polémique directe. Ch. X	261
1. Ne m'obligez pas à sévir quand je viendrai chez vous ! X, 1-6	261
2. Je n'ai pas seulement des paroles, mais aussi des actes ! X, 7-11	266
3. Aux vaines jactances de mes adversaires je puis opposer des faits et cela sans dépasser ma mesure ! X, 12-18	269
Deuxième morceau : Glorification de Paul. XI, 1-XII, 18	276
1. Au point de vue de son œuvre. XI, 1-15	276
2. Au point de vue de sa personne. XI, 16-30	289
3. Le vrai sujet de glorification de l'apôtre. XI, 31-XII, 10	300
Note sur XII, 1-10	325
4. Conclusion sur la glorification de Paul. XII, 11-18	334
Troisième morceau : Exhortations finales. XII, 19-XIII, 10	341
CONCLUSION. DERNIÈRES RECOMMANDATIONS, SALUTATIONS ET VŒU. Ch. XIII, 11-13	356

BS
2675
G6
Godet, Georges Édouard, 1845-1907.
La seconde épître aux Corinthiens; com-
mentaire publié d'après le manuscrit de
l'auteur par Paul Comtesse Fils. Avec
une notice biographique par Aug. Thiébaud,
et une préface de Ch. Poret. Neuchatel,
Attinger, 1914.
lv, 362p. 22cm.

Bibliography: p. 16-18.

229244

1. Bible. N.T.	2. Corinthians--Commentaries.
I. Comtesse, Paul, Jr.	ed. II. Title.

CCSC/mmib

